SAPIENTIA FIDEI

Serie de Manuales de Teología

Fenomenología y Filosofía de la religión

Juan de Sahagún Lucas



FENOMENOLOGÍA Y FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

POR

JUAN DE SAHAGÚN LUCAS HERNÁNDEZ

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • 1999

Con licencia eclesiástica del Arzobispado de Madrid (28-I-99)

Madrid 1999
Depósito legal: M. 15.153-1999
ISBN: 84-7914-415-7
Impreso en España. Printed in Spain

A Juan Luis Ruiz de la Peña, diseñador e impulsor de la colección SAPIENTIA FIDEI, en testimonio de amistad y agradecimiento.

ÍNDICE GENERAL

Págs.

Págs.

Págs.

PRESENTACIÓN

En la historia humana aparece desde el principio una constante, *cantus firmus* o melodía principal, que resuena con especial acento en todo acontecer histórico. Este hecho, conocido con el nombre común de *religión,* ha llamado poderosamente la atención no sólo de los estudiosos, sino también del hombre en general que, animado por el afán de discernimiento y clarificación, centra sobre él su acción reflexiva. Se trata de la relación del ser humano con un principio metaempírico, ser superior, trascendente y misterioso que ejerce sobre él un poder fascinante porque le concierne íntimamente y se presenta como polo último de atracción que confiere sentido definitivo a su vida.

El estudio de este hecho ofrece caracteres muy distintos y comprende facetas y puntos de vista diferentes. Son los saberes de la religión, entre los que se encuentran la fenomenología y la filosofía del hecho religioso. Diversas formas de abordar a distinto nivel una experiencia, que, aunque importantes y necesarias, ofrecen, sin embargo, todas ellas el flanco de sus limitaciones porque, cuando trasponen el ámbito puramente académico, se muestran incapaces de proporcionar una verdad definitiva y completa que muestre con seguridad plena el camino que hay que seguir.

A diferencia de la Teología, que brota de una respuesta no inventada por el hombre (el dato de fe), las ciencias de la religión se ocupan de describir y reflexionar sobre datos empíricos en la confrontación existencial de unos con otros, acabando siempre en tanteos acerca de los interrogantes últimos de la vida humana. Aproximaciones que no consiguen franquear del todo el umbral de la interrogación, porque no logran disipar enteramente la niebla que circunda al hombre en la búsqueda de su origen, de su fin y de su sentido último, esto es, cuando se toma en serio y se hace cuestión de sí mismo. Respecto de estos saberes, incluidos el fenomenológico y el filosófico, la teología tiene la ventaja de partir de un presupuesto previamente dado y de contar con unas directrices que facilitan el acceso a la verdadera comprensión del hombre. Mientras el saber teológico acepta la mano que se le tiende por encima de las fuerzas de la razón, las ciencias de la religión, en cambio, presas de su propia metodología, disponen solamente del pensamiento humano, limitado y cuajado de dificultades.

Pero, a pesar de sus carencias, estas ciencias, de manera especial la Fenomenología y la Filosofía, son medios eficaces para bucear en

el misterio del hombre y otear de algún modo su futuro absoluto. Ni que decir tiene que la conducta humana, en una constancia histórica innegable, da testimonio fiable de la referencia a una realidad metaempírica que polariza toda la atención y acapara el interés fundamental. En relación con esta realidad, el hombre lleva a cabo una serie de actos articulados en torno a un eje común que los especifica y distingue. Es el sentido de dependencia, configurador de la actitud religiosa.

Pues bien, al estudio de esta peculiar actitud en sus dos niveles, el fenomenológico y el filosófico, consagramos nuestro esfuerzo con el propósito de ofrecer un servicio de información, a la vez que damos pautas para la reflexión, a quienes desean iniciarse documentalmente en este campo. Por eso, descubierta la significación profunda de lo religioso o razón formal, procuramos hacer ver su coherencia racional y credibilidad, es decir, su conveniencia con las leyes fundamentales del pensamiento, mediante una reflexión filosófica en la que entran en juego los principios de la antropología metafísica.

Con esta finalidad distribuimos nuestro proyecto en una introducción, que trata de la actualidad del hecho religioso y su futuro previsible, y en siete capítulos titulados como sigue: El marco de las ciencias de la religión (Estatuto epistemológico), Fenomenología de la religión, Filosofía de la religión, Lo sagrado y la religión, La actitud religiosa o la religión como respuesta, Interpretación del hecho religioso (Teorías sobre la religión), Justificación racional de la actitud religiosa.

Nuestra respuesta, que intenta recoger críticamente las aportaciones de los especialistas más relevantes, ofrece elementos para el discernimiento de un hecho que nos atañe a todos, la experiencia religiosa. Ésta es nuestra intención y en esta clave deberá ser leída la obra, que dista mucho de ser Teología fundamental o tratado de apologética.

Burgos, 15 de octubre de 1998, festividad de Sta. Teresa de Jesús, andariega de los caminos de Dios.

BIBLIOGRAFÍA

I. DICCIONARIOS Y ENCICLOPEDIAS

BRANDON, S. G. (ed.), *Diccionario de las religiones comparadas*, 2 vols. (Madrid 1975).

DELUMEAU, J. (ed.), *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones* (Madrid 1995).

GIRARDI, G. (ed.), *El ateísmo contemporáneo*, 4 vols. (Madrid 1971-1973).

KÖNIG, F., *Diccionario de las religiones* (Barcelona 1964).

LENOIR, Fr.-MASQUELIER, Y. J., *Enciclopedie des religions* (Paris 1997).

MORENO VILLA, M. (dir.), *Diccionario del pensamiento contemporáneo* (Madrid 1997).

PIKAZA, X.-SILANES, N. (eds.), *Diccionario teológico. El Dios cristiano* (Salamanca 1992).

POUPARD, A., *Diccionario de las religiones* (Barcelona 1990).

II. OBRAS FUNDAMENTALES

AMENGUAL, G., *Presencia elusiva* (Madrid 1996).

ANTISERI, D., *El problema del lenguaje religioso* (Madrid 1976).

BRUNNER, A., *La religión* (Barcelona 1963).

BUBER, M., *Yo y Tú* (Buenos Aires 1969).

— *Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía* (Buenos Aires 1970).

CABADA, M., *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach* (Madrid 1975).

COX, H., *La religión de la ciudad secular* (Santander 1985).

CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, P. D., *Manuel d'histoire des religions* (Paris 1911).

DERRIDÁ, J.-VATTIMO, G. (eds.), *La religión* (Madrid 1996).

DESROCHES, H., *El hombre y sus religiones. Ciencias humanas y experiencia religiosa* (Estella 1975).

DESROCHES, H.-SEGUY, J., *Introduction aux sciences humaines des religions* (Paris 1970).

DÍAZ SALAZAR, R.-GINER, S.-VELASCO, P. (eds.), *Formas modernas de religión* (Madrid 1994).

DÍAZ, C., *Ilustración y religión* (Madrid 1991).

— *Manual de historia de las religiones* (Barcelona 1998).

DÍEZ DE VELASCO, F., *Introducción a la historia de las religiones. Hombres. Ritos. Dioses* (Madrid 1998).

DOMÍNGUEZ, C., *El psicoanálisis freudiano de la religión* (Madrid 1991).

DUCH, L., *Religión y mundo moderno* (Madrid 1996).

— *Ciencia de la religión y Mito. Estudios sobre la interpretación del mito* (Montserrat 1974).

DUMÉRY, H., *Fenomenología y religión* (Barcelona 1968).
Critique et religion (Paris 1957).
ELIADE, M., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas,* 4 vols. (Madrid 1978-1980).
— *Lo sagrado y lo profano* (Madrid 1967).
— *Tratado de historia de las religiones* (Madrid 1954, 1986).
— *El mito del eterno retorno* (Buenos Aires 1952).
ELIADE, M.-KITAGAWA, J. M., *Metodología de la historia de las religiones* (Buenos Aires 1986).
ESTRADA, J. A., *Dios en las tradiciones filosóficas* I-II (Madrid 1994-1996).
FEUERBACH, L., *La esencia del cristianismo* (Salamanca 1975; Madrid 1996).
FIERRO, A., *Sobre la religión. Descripción y teoría* (Madrid 1977).
FRAIJO, M. (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos* (Madrid 1994).
FREUD, S., *Obras Completas* I-III (Madrid 1973).
GESCHE, A., *Dios para pensar* I-II (Salamanca 1995-1997).
GÓMEZ HERAS, J. M., *Religión y modernidad* (Córdoba 1986).
GÓMEZ CAFFARENA, J. (ed.), *Religión* (Madrid 1993).
GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *La entraña del cristianismo* (Salamanca 1998).
HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre filosofía de la religión,* 3 vols. (Madrid 1984).
— *El concepto de religión* (Madrid 1981).
ISASI, J. M., *Maurice Blondel. Una rigurosa filosofía de la religión* (Bilbao 1982).
JAMES, E. O., *Introducción a la historia comparada de las religiones* (Madrid 1993).
JÜNGEL, E., *Dios como misterio del mundo* (Salamanca 1984).
KOLAKOWSKI, L., *Si Dios no existe... Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión* (Madrid 1985).
KÜNG, H., *¿Dios existe?* (Madrid 1979).
LEEUW, G., *Fenomenología de la religión* (México 1964).
LOTZ, J. B., *La experiencia trascendental* (Madrid 1982).
LUBAC, H. de, *Por los caminos de Dios* (Buenos Aires 1962).
LUCAS, J. de Sahagún, *Interpretación del hecho religioso. Filosofía y fenomenología de la religión* (Salamanca [2]1990).
— *Dios, horizonte del hombre* (Madrid 1994, 1998).
— *Alcance significativo del lenguaje humano sobre Dios* (Burgos 1975).
MALINOWSKI, B., *Magia, ciencia, religión* (Barcelona 1993).
MARDONES, J. M., *¿Adónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo* (Madrid 1966).
— *Para comprender las nuevas formas de religión* (Estella 1995).
MARDONES, J. M.-GÓMEZ CAFFARENA, J. (eds.), *Materiales para una filosofía de la religión. Cuestiones epistemológicas* I-II (Barcelona 1992).
MARTÍN VELASCO, J., *El malestar religioso de nuestra cultura* (Madrid [2]1993).
— *Introducción a la fenomenología de la religión* (Madrid 1978).
— *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión* (Madrid 1976, 1994).

— *La religión en nuestro tiempo* (Salamanca 1976).
— *La experiencia cristiana de Dios* (Madrid 1997).
— *El fenómeno místico. Estudio comparado* (Madrid 1999).
MARX, K.-ENGELS, F., *Sobre la religión* (edic. preparada por H. Assmann y R. Mate; Salamanca 1975).
MATTES, J., *Introducción a la sociología de la religión. I. Religión y sociedad* (Madrid 1971).
MESLIN, M., *Aproximación a una ciencia de las religiones* (Madrid 1968).
MORENO, E., *Historia descriptiva y filosófica de las religiones,* 2 vols. (Barcelona).
OTTO, R., *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (Madrid 1965).
PANIKKAR, R., *Religión y religiones* (Madrid 1965).
PANNENBERG, W., *Antropología en perspectiva teológica* (Salamanca 1993).
PIKAZA, X., *Experiencia religiosa y cristianismo. Introducción al misterio de Dios* (Salamanca 1981).
PLÉ, A., *Freud y la religión* (Madrid 1969).
POST, W., *La crítica de la religión en K. Marx* (Barcelona 1972).
RAHNER, K., *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión* (Barcelona 1965).
— *Curso fundamental de la fe* (Barcelona 1967).
RIES, J., *Lo sagrado en la historia de la humanidad* (Madrid 1988).
SÁDABA, J., *Lecciones de filosofía de la religión* (Madrid 1989).
— *Lenguaje, religión y filosofía analítica* (Barcelona 1977).
SCHEBESTA, P., *Le sens religieux des primitifs* (Paris 1963).
STEN H. STENSON, *Sentido y no sentido de la religión* (Barcelona 1970).
TILLICH, P., *Filosofía de la religión* (Buenos Aires 1973).
TORRES QUEIRUGA, A., *La constitución moderna de la razón religiosa* (Estella 1992).
— *El diálogo de las religiones* (Madrid 1992).
TRÍAS, E., *Pensar la religión* (Barcelona 1997).
— *La edad del espíritu* (Barcelona 1994).
VALVERDE, C., *Los orígenes del marxismo* (Madrid 1974).
VELARDE, J., *El agnosticismo* (Madrid 1996).
VV.AA., *Qué es religión:* Concilium 156 (1980).
— *La muerte de Dios. Ateísmo y religión frente a la realidad de hoy* (Madrid 1968).
— *Pluralismo religioso,* 3 vols. (Madrid 1997).
WAAL, A., *Introducción a la antropología religiosa* (Estella 1975).
WELTE, B., *Filosofía de la religión* (Barcelona 1982).
WERGER, K. H. (ed.), *La crítica religiosa de los tres últimos siglos* (Barcelona 1986).
WIDENGREN, G., *Fenomenología de la religión* (Madrid 1976).
WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus,* trad. esp. (Madrid 1973).
ZUBIRI, X., *El hombre y Dios* (Madrid 1984).
— *El problema filosófico de la historia de las religiones* (Madrid 1993).
— *El problema teologal del hombre: Cristianismo* (Madrid 1998).

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AJS	*American Journal of Sociology.*
Anthrp	Anthropologica.
ASCh	Annuario Statistico della Chiesa.
ASR	Archives de Sociologie des Religions.
BSFPh	*Bulletin de la Société Française de Philosophie.*
Conc	Concilium.
DPC	Diccionario del pensamiento contemporáneo.
DR	Diccionario de las religiones.
DRC	Diccionario de las religiones comparadas.
DTDC	Diccionario Teológico. El Dios Cristiano.
Esp	Espíritu.
GS	*Gaudium et Spes.*
LV	*Lumen Vitae.*
RO	Revista de Occidente.
RPhL	*Revue de Philosophie de Louvain.*
SMSR	*Studi e Materiali di Storia delle Religione.*
VV.AA.	Varios autores.

N.B. Las obras de Sto. Tomás son citadas de la siguiente manera:

I; I-II; II-II; III:	*Summa Theologica.*
C. Gent.:	*Summa contra gentes.*
De Vert.:	*Quaestiones disputatae de veritate.*
Sent.:	*Libri sententiarum.*
De Pot.:	*Quaestiones de potentia.*
Quodl.:	*Quodlibeta.*
In Met.:	*In libros metaphysicorum Aristotelis.*

FENOMENOLOGÍA Y FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

ACTUALIDAD DE LA RELIGIÓN

BIBLIOGRAFÍA

CARO BAROJA, J., *Las formas complejas de la vida religiosa* (Madrid 1985); COX H., *La religión de la sociedad secular* (Santander 1985); DERRIDÁ, J.-VATTIMO, G. (eds.), *La religión* (Madrid 1996); DÍAZ SALAZAR, R.-GINER, S.-VELASCO, P. (eds.), *Formas modernas de religión* (Madrid 1994); FERRAROTTI, F., *Una fe sin dogmas. Religión y mundo moderno* (Barcelona 1993); GÓMEZ CAFFARENA, J. (ed.), *Religión* (Madrid 1993); GONZÁLEZ ANLEO, J.-GONZÁLEZ BLASCO, P., *Religión y sociedad en la España de los 90* (Madrid 1992); LUCKMANN, TH., *La religión invisible* (Salamanca 1973); MARDONES, J. M., *Para comprender las nuevas formas de religiosidad. La reconfiguración poscristiana de la religión* (Estella 1994); ID., *¿Adónde va la religión. Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo* (Madrid 1996); MARTÍN VELASCO, J., «Metamorfosis de la religión y futuro del cristianismo», en VV.AA., *Sociedad y tendencias de futuro* (Burgos 1998).

I. LA RELIGIÓN EN NUESTRO TIEMPO. LA SITUACIÓN

Desde hace bastante tiempo se viene hablando de crisis de la religión manifestada principalmente en la baja de las prácticas religiosas en países tradicionalmente creyentes. Evidentemente el *homo religiosus* del final del siglo, sobre todo en Occidente, languidece en su conciencia de relación con Dios porque no vive su vinculación con el Absoluto con la misma intensidad de otros tiempos. Por eso se habla de «eclipse de Dios» [1]. Hasta tal punto que X. Zubiri considera este desinterés como una de las características principales de nuestra sociedad. «El hombre actual se caracteriza —dice— no tanto por tener una idea positiva de Dios (teísta) o negativa (ateo) o agnóstica, sino que se caracteriza por una actitud más radical: por negar que exista un verdadero problema de Dios» [2].

No obstante es preciso reconocer que se comienza a apostar por la recuperación o vuelta de lo religioso. Este hecho es admitido por pensadores tan significativos y dispares como Malraux, H. Cox y J. Derridá o Luckmann. Este último piensa que, más que de falta de fe, se trata de la desaparición de la forma social de la religión u oculta-

[1] M. BUBER, *Eclipse de Dios* (Buenos Aires 1970).

[2] X. ZUBIRI, *Naturaleza. Historia. Dios* (Madrid 1978), 11; ID., *El hombre y Dios* (Madrid 1984), 370.

miento de la misma, compatible, por otra parte, con una actitud psicológica profunda de creencia [3] El pulular de las sectas y el intento de erigir en «iglesia» el aparato del Estado, del signo que sea, son hechos que avalan la tesis de Luckmann

No es aventurado afirmar, por tanto, que se está llevando a acabo una sustitución muy próxima a la idolotría donde el Dios de la religion es reemplazado por el becerro del oro, del poder, del bienestar y del triunfo de las ideologias Lo ejemplificaba perfectamente el teologo holandes E Schillebeeckx en la siguiente observación Cuenta este teologo que, mientras en 1968 la ciudad universitaria de Berkeley, próxima a S Francisco, hervía en grupos izquierdistas empeñados en la estrategia de la democratización política, doce años mas tarde, en 1980, esos mismos grupos se habían convertido en centros de meditación trascendental [4]

Este fenómeno no obedece a caprichos de la moda Es, más bien, el resultado de un cambio cultural que busca la satisfacción del espíritu en otras formas de religiosidad donde la persona constituye el objeto de fe No en vano E Bloch hace suyo el aforismo de que «es más facil alimentar al hombre que salvarlo» [5]

Resulta complicado clasificar a los hombres en creyentes y ateos Todos creen en algo, aunque este algo sea muy distinto para unos y para otros Lo que si parece cierto es que la baja general del tono de la fe de nuestra sociedad esta siendo un fenómeno posreligioso y poscristiano muy diferente del ateismo clásico y del descreimiento de la Ilustración Hoy, más que negar el contenido de la fe (Dios), se rechazan los moldes y cauces de su transmisión

El sociologo francés M Gauchet se hace eco de ello cuando afirma que «si hay un fin de la religión, no hay que juzgarlo como debilidad mortal de la creencia, sino que hay que verlo en la instauración del universo humano-social, no sólo fuera del clima religioso, sino desde su lógica religiosa de origen» [6] Significa esto que, más que al entierro de la religión, estamos asistiendo a su desaparición como fenómeno sociológico, esto es, a su irrelevancia social y a su carencia de espacio funcional en el contexto cultural de nuestro tiempo [7] De ahí que la vuelta a la religión tenga que cifrarse en su aspecto esencial y no en sus formas accidentales de expresión En

[3] Cf Th Luckmann, «Creencia, increencia y religion», en R Caporale-A Grumelli, *Cultura de la increencia* (Bilbao 1974), 22-37

[4] E Schillebeeckx, *Los hombres relato de Dios* (Salamanca 1994), 117

[5] E Bloch, *Ateismo en el cristianismo* (Madrid 1983), 253

[6] M Gauchet, *Le dechantement du monde Une histoire politique de la religion* (Paris 1985), 1

[7] Cf H Cox, *La religion en la ciudad secular* ed c J Derrida-G Vattimo, *La religion* ed c

este sentido los sociólogos de la religión prefieren hablar de des-institucionalización de los dogmas, de reacciones fundamentalistas, de difusos misticismos *(New Age),* de «religiosidad secular», etc [8]

Estas afirmaciones están avaladas por encuestas que demuestran la coherencia doctrinal de la creencia en Dios, en Jesucristo y en las postrimerías, así como las nuevas manifestaciones de fe en lo oculto y misterioso En opinión de J M Mardones, estamos presenciando «una especie de reblandamiento institucional que deja libres los símbolos religiosos» [9] Ello contribuye al oscurecimiento de las estructuras ritualizadas y burocratizadas en beneficio de otras formas de religiosidad más personal y comunitaria ajena a la mstitucionalización

Mientras las instituciones humanas son hechos sociologicos cambiables, la sed del misterio busca el camino para el encuentro directo personal o de grupo con lo sagrado, que es lo que constituye la entraña de la actitud religiosa Convencidos de ello, filósofos como J L López Aranguren afirman que nos encontramos en presencia de un «re-encantamiento de la realidad» o de un hallazgo inesperado del sentido de lo sagrado donde los ritos recuperan su significación en cuanto figuras cambiantes que brotan de la conciencia creadora y unitiva [10]

Pero es preciso reconocer también que las nuevas formas de religiosidad dan lugar a una serie de fenómenos que se presentan como sacralizaciones camufladas o religiones laicas que conforman el mapa de lo que se ha dado en llamar «secularidad sagrada» Entre ellas sobresalen las de tipo «nacionalista» (exaltación del espíritu patrio, de la propia etnia, de los heroes locales, etc), las del «culto al cuerpo» como hierofanía, las de «exaltacion de la naturaleza» como expresión de la divinidad, y otras por el estilo [11]

En todas estas formas de religiosidad se pone de manifiesto la inquietud del espíritu humano, que pugna por la trascendencia con el fin de liberarse del peligro que el materialismo desenfrenado y el tecnicismo excesivo le acarrean

Pero hay un dato más Junto a la persistencia de lo fundamental de la religión aparece su coexistencia con la modernidad, de forma que aun aquellos que se autoidentifican como no religiosos y declaran la inoperancia de Dios en sus vidas, constituyen uno de los sectores sociales con mayor preocupacion espiritual A pesar de la pérdida de la función social de la religion en nuestro mundo, contamos

[8] J M MARDONES, *¿Adonde va la religion?* ed c , 16

[9] Ibid , 24

[10] Cf J L LÓPEZ ARANGUREN, «La Religion hoy», en R DIAZ SALAZAR-S GINER, *Formas modernas de religiosidad* ed c , 36

[11] Cf TH LUCKMANN, o c , 27-37

con indicios suficientes para poder afirmar su permanencia en Occidente. Ni la sociedad se ha desacralizado por completo ni la religión se ha convertido en algo marginal e irrelevante entre nosotros [12]. Se cumple así el aserto de Durkheim de que la religión está más llamada a transformarse que a desaparecer, ya que los impactos externos que desfiguran las religiones institucionalizadas no consiguen anular el fondo de sacralidad que las caracteriza. Por consiguiente, podrá hablarse de eclipse de lo religioso, pero no de ocaso y de muerte porque, cuando parece que está en trance de desaparecer, es que cambia de sentido.

F. Ferraroti, para quien la alerta sobre un supuesto ocaso de lo sagrado en la civilización industrial carece de fundamento, no admite el término «retorno» de lo sagrado por la sencilla razón de que nunca se marchó. «Estaba y sigue estando en el punto de apoyo que legitima las distintas formas del poder político, social, cultural y económico» [13]. Sucede que se ha identificado indebidamente lo sagrado con el aparato administrativo que garantiza su gestión, así como las Iglesias con la vivencia religiosa y el contenido de la fe. Este error ha contribuido a equiparar la caída de la práctica religosa externa con la desaparición de la religión misma. Quienes opinan de este modo ignoran un fenómeno altamente significativo de nuestro tiempo: el hambre de lo sagrado como tensión colectiva hacia lo perdurable e irreversible.

Desde un ángulo pragmático, Ignacio Sotelo, que ve en el cristianismo los fundamentos de los principios de la libertad y de la igualdad que sustentan nuestra cultura, afirma que «cabe suponer un mundo sin religión, tal vez caminamos hacia él, pero difícilmente imaginar los costos que ello implicaría» [14].

En resumen, si queremos valorar la función de la religión y su puesto en la sociedad actual, tendremos que reconocer que sigue siendo una dimensión del espíritu que propone perspectivas de futuro tanto para mejorar las condiciones del presente histórico del hombre (equidad, libertad, solidaridad) como para asegurar la felicidad perdurable por encima del espacio y el tiempo. Sólo la religión es capaz de presentar un futuro abierto a las legítimas aspiraciones del hombre y de la sociedad [15].

[12] C. R Diaz Salazar, «La religión vacía», en R. Diaz Salazar-S Giner, *Formas modernas* ed c , 107

[13] F Ferraroti, «El destino de la razón y la paradoja de lo sagrado», en R Diaz Salazar-S. Giner, o c , 283-284

[14] I. Sotelo, «La persistencia de la religión en el mundo moderno», en R Diaz Salazar-S Giner, o c., 53

[15] A. Vergote, «La dimensión de la fe en el futuro valoración antropológica», en A Th Leeuw-Xhaufflaire, *El futuro de la religión* (Salamanca 1975), 96-119.

A pesar de todo, no es legítimo minusvalorar la crítica a que están sometidas en estos momentos las instituciones religiosas y la religión en general. En el apartado siguiente expondremos rápidamente las razones de esta crisis, así como los motivos que alientan una esperanza de recuperación.

II. CRISIS DE LO RELIGIOSO

Aunque la religión persiste en la actualidad, su evidente transformación no escapa a los ojos de los observadores más perspicaces. Interesa, por tanto, recapacitar en las razones que, si no son constituyentes, sí pueden considerarse determinantes del hecho. No interesan tanto los elementos y factores externos y circunstanciales (progreso tecnológico, conquistas sociales, liberación de las costumbres, inconsecuencias de los mismos creyentes) como la madurez alcanzada por la mayoría de nuestros contemporáneos de la mano del pensamiento científico y antropológico a partir de la modernidad. El mejor conocimiento de la naturaleza, que lleva a la cultura a polarizarse en lo comprobable empíricamente (cientificismo), revierte necesariamente en la idea que el hombre se forma de sí mismo. Esta concepción, a la par que descubre facetas humanas inéditas hasta ahora (evolución, historicidad, alteridad), coloca al hombre en el pináculo del mundo haciéndole creer que es el punto cenital de todo lo real. Cual otro Prometeo, se encarama a la cima suprema de la realidad como dueño absoluto y único señor. Con el descubrimiento omnímodo de la razón, el sujeto humano se constituyó a sí mismo en árbitro de la verdad y en criterio único de moralidad, con el consiguiente rechazo de cualquiera otra instancia superior. Abandona la verdadera trascendencia y se olvida de Dios [16].

Superados el cosmocentrismo griego y el teocentrismo medieval, el antropocentrismo moderno y contemporáneo lo fía todo al hombre, polo último de referencia y único criterio valorativo.

En la baja Edad Media el conocimiento de la realidad había cambiado de rumbo al hacer del ser humano centro y paradigma. Primero con Nicolás de Cusa y más tarde con Pico de la Mirándola, el sujeto humano adquiere un rango especial que lo hace acreedor de la realidad global sin necesidad de salir de sí mismo. En estos pensadores se cimienta una antropología filosófica incipiente que, junto a la autoconsciencia, reconoce la autonomía del hombre merced al potencial casi infinito de su espíritu que pone a su alcance el universo

[16] Cf J L RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología de la fe Evangelio y nuevo milenio* (Santander 1995), 19-52; 65-99, A LOBATO, «La religiosidad de Occidente en este final del siglo XX», en *Esp* XLV (1996), 5-17.

entero. Sabedor de su diferencia respecto del mundo, el sujeto humano se enseñorea de la naturaleza por el conocimiento, a la vez que entra en cuestión consigo mismo porque no acaba de explicar satisfactoriamente su novedad y singularidad. Si la nueva imagen que tiene de sí mismo no encaja en el cosmos aristotélico, donde todo es armónico y sin fisuras, ni en la cosmovisión cristiana de la Escolástica, que cifra el orden del mundo en Dios como principio y fin de todas las cosas, es porque reclama un puesto especial en este universo donde el espacio infinito insondable de la nueva ciencia resulta incompatible con el Absoluto divino de la tradición religiosa. Ante la imposible coexistencia de los dos infinitos, el universo y Dios, ¿por cuál optar? Es éste un dilema en el que sale ganando el hombre porque se considera el punto clave de la realidad que conoce y domina por su inteligencia.

Surge así una forma de pensamiento, iniciada por Descartes, en la que la razón humana es la clave no sólo del hombre, sino de toda la realidad. De la mano del pensador francés, la filosofía se emancipa de la teología y de la religión y cobra un carácter antropocéntrico innegable basado en el pensamiento humano. «Concibo muy bien —escribe Descartes— que mi esencia consiste sólo en ser algo que piensa, o en ser una sustancia cuya esencia o naturaleza toda es sólo pensar» [17].

Pero si Descartes no se atreve a sacar las últimas consecuencias de sus principios, va a ser B. Spinoza el que llegue al final con la elevación de la razón humana a categoría divina. Identifica el conocer y querer humanos con el conocimiento y amor divinos. «El intelectual amor de la mente a Dios es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo» [18]. Ser hombre, para Spinoza, es una manera de ser Dios. Más tarde el mismo Kant recogerá este reclamo, aunque será la Ilustración la que, sin declararse abiertamente atea, llegue a prescindir de Dios en su quehacer intelectivo y práctico.

Para pensar adecuadamente la infinitud del universo, Kant tiene la audacia suficiente de poner entre paréntesis su creencia religiosa y fiarlo todo a la razón crítica. Después de plantearse las cuestiones del conocer, del obrar y del esperar humanos, el filósofo de Könisberg se interroga por el hombre convirtiendo la filosofía y la teología en antropología, en cuanto que hace del sujeto humano la piedra de bóveda del saber y del obrar. Tres grandes temas cobran consistencia en torno a este problema: el sujeto en sí mismo, su relación con el mundo y su actitud ante la trascendencia.

[17] R. DESCARTES, *Méditations de la première philosophie,* VI, 97, en *Oeuvres* VI (Paris 1973), 78. También *Discours de la Méthode* IV, en *Oeuvres* VI, ed. c., 33.
[18] B. SPINOZA, *Ética,* p.V, pr. XXXVI.

Descubriéndose a sí mismo como horizonte inagotable, el sujeto humano se erige en criterio absoluto de verdad y de bien y se cierra intelectivamente a lo trascendente (lo que está más allá de sí mismo). De esta manera vacía de contenido a la teología y a la metafísica tradicional, aunque no de tarea, convirtiendo a la primera en ciencia de los postulados de la razón pura práctica y a la segunda en inventario de los esquemas de la razón pura [19].

En esta concepción absolutista del ser humano, las verdades religiosas no son más que expresiones simbólicas de la naturaleza racional y moral del hombre. Más que manifestar realidades superiores distintas, promueven la autorrevelación de la misma razón sin apoyaturas ni referencia alguna a fuentes heterogéneas de conocimiento. Los máximos representantes del Idealismo (Fichte, Hegel, Schelling) han llevado hasta el extremo esta tesis sumergiendo al hombre, en tanto que realidad espiritual, en un proceso de racionalización universal donde sucumbe su singularidad personal y desaparecen los vestigios de una realidad trascendente independiente y autónoma. Dios se disuelve en lo humano, no siendo otra cosa que lo que llegue a ser la humanidad al final de su proceso de autorrealización y cumplimiento [20].

El Yo racional de la Ilustración y del Idealismo, que suplanta al hombre integral y lo priva de su libertad, produce inmediatamente una reacción de signo contrario en la que se exalta la condición existencial del hombre en su relación con el mundo y los demás hombres en su constante devenir. Esta antropología, que no habla tanto del hombre como del existente humano, si bien lo hace centro de su reflexión, no lo considera separado de la realidad circundante, sino vuelto hacia su entorno natural al que se abre generosamente. A pesar de ello no arría la bandera de la racionalidad humana. Más bien la resuelve en el poder intencional de la conciencia que, junto con la intersubjetividad y la historicidad basadas en la libertad, constituye la característica fundamental del existente humano. Un ser que se hace más ser al filo de sus actos en contacto con el mundo y con los hombres teniendo que llegar a ser con los otros en el mundo. Está sin terminar en ninguno de sus momentos históricos, pero se sitúa en la cresta de la ola histórico-cultural representando la avanzadilla de la realidad dinámica que no tiene un fin prefijado en el tiempo [21].

[19] M. KANT, *Crítica de la razón pura* I (Buenos Aires 1976), 126, 150ss. ID., *Crítica de la razón práctica* (Buenos Aires 1973), 134, 132-144.

[20] J. de Sahagún LUCAS, *Dios, horizonte del hombre* (Madrid 1994), 238-243. C. VALVERDE, *Génesis, estructura y crisis de la modernidad* (Madrid 1996), 241-259; E. TRÍAS, *La edad del espíritu* (Barcelona 1994), 517-518, 566-567, 583.

[21] Cf. J. de Sahagún LUCAS, *Las dimensiones del hombre. Antropología filosófica* (Salamanca 1996), 118-137.

En este contexto el hombre rompe con todo marco preestablecido y se muestra como el agente infatigable de su propio destino mediante la libertad Para los existencialistas más radicales (Sartre, Merleau-Ponty, etc), la realización y cumplimiento tiene lugar en el área de lo fáctico e intrahistorico sin posibilidad de trascendencia, mientras que para otros, como G Marcel, L Lavelle y el mismo K Jaspers, la puerta de la trascendencia permanece abierta «El destino del hombre está en él mismo», escribe Sartre A lo que replica Jaspers «Ser hombre es llegar a ser hombre» [22]

Ya en 1928 M Scheler, que había dado un giro netamente panteísta a su pensamiento, puso en entredicho la trascendencia de Dios negando la objetividad del ser existente por sí como persona extraña a la realidad humana y reivindicando la *correalización* mediante un acto de colaboración y de activa identificación del hombre con Dios [23]

La exaltación de la razón humana por los modernos y el encumbramiento de la libertad por los contemporáneos han hecho del hombre la medida y meta de la realidad y lo han colocado en el puesto que las religiones reservan para Dios De esta manera la veneración de Dios se convierte en entusiasmo por el hombre mismo

No es un acontecimiento nuevo Hunde sus raíces, como hemos indicado, en tiempos pasados El mismo J J Rousseau (1712-1778) pone esta regeneración en el redescubrimiento del hombre por el hombre Este hallazgo impulsa a Feuerbach (1829-1880) a convertir la religión en antropología Con anterioridad A Comte (1778-1857) había reemplazado la idea de Dios por la de la humanidad, y posteriormente F Nietzsche (1844-1900) puso en el superhombre venidero los atributos del Ser supremo (Dios) [24]

Pero si todavía se contaba con la religión, aunque no como factor de progreso, los filósofos de la izquierda existencialista, sobre todo J P Sartre y Fr Jeanson, no sólo declaran la imposibilidad de Dios, sino que afirman abiertamente su incompatibilidad con la libertad humana Por encima del hombre no reconocen instancia alguna que le marque su destino El es su propio proyecto «No hay naturaleza humana porque no hay Dios para concebirla» «El existencialismo no es nada más que un esfuerzo por sacar todas las consecuencias de una posición atea coherente» [25]

[22] J P SARTRE, *El existencialismo es un humanismo* (Buenos Aires 1927), 31 K JASPERS, *La filosofía* (Mexico 1953), 61

[23] M SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos* (Buenos Aires 1960), 139

[24] Cf J J ROUSSEAU, *Discursos sobre el origen y fundamentos de la dignidad entre los hombres y otros escritos* (Madrid 1987) J FEUERBACH, *La esencia del cristianismo* (Salamanca 1975) A COMTE, *Catecismo positivista* (Buenos Aires 1953) F NIETZSCHE, *Correspondencia* (Madrid 1978)

[25] J P SARTRE, *El existencialismo* ed c, 16, 42

Consecuencia de esta doctrina es el abandono del concepto vigente de religión para situarse en otros parámetros donde tenga cabida el cabal cumplimiento del hombre al margen de toda realidad superior distinta Ahora bien, si el hombre no reconoce ningún otro valor que él mismo en el cumplimiento de sus posibilidades, habrá que proseguir hasta el extremo este análisis para ver si en sus estructuras esenciales se encuentra algún elemento o dimensión constitutiva que demuestre su insuficiencia ontológica y reclame una asistencia foránea, a la vez que se descubra en él la capacidad de acoger el don que gratuitamente se le brinda desde instancias superiores Éste va a ser el camino por el que la religión vuelva por sus fueros antropológicos y establezca su retorno en una sociedad transida de inmediatismo

III RECUPERACIÓN DE LA CRISIS

Si es verdad que no hay tal retorno de lo religioso porque nunca se ha marchado del todo, no lo es menos que después de un oscurecimiento notable en nuestra sociedad comienzan a aparecer signos de su recuperación ¿No es acaso el verdadero reconocimiento del hombre un camino apto para llegar a Dios? La insistencia en el fondo trascendente de lo humano es una constante que se repite desde san Juan hasta Leibniz, desde Jordano Bruno hasta nuestros místicos, desde los antropólogos del siglo pasado hasta el concilio Vaticano II Lo que importa es descubrir su verdadero sentido y señalar con acierto su meta Ponerse delante del hombre —escribe E Schillebeeckx— es ponerse delante de Dios, en cuanto que el ser humano es relación trascendental al Absoluto [26] El Vaticano II añade «La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios» [27] Y es que no existe oposición entre Dios y el hombre, puesto que el Dios de la actitud religiosa descrita por la fenomenología aparece siempre como supremo valor para el hombre Si no es legítimo negar la propia verdad, habrá que convenir en que quien la busca sinceramente termina por encontrarla Indudablemente, en esta dirección apuntan las inquietudes y movimientos de renovación que pululan por doquier en busca de la dignidad humana perdida Profundizando en el carácter antropológico de la religión es como se establecerán las bases de su recuperación en este mundo nuestro que pretende ser humanista

[26] E SCHILLEBEECKX, «Intelligence de la foi et interpretation de soi», en VV AA , *Theologie d aujourd hui et de demain* (Paris 1967), 125
[27] GS 19

La siguiente parabola aducida por Schillebeeckx, que la toma a su vez de K Rahner, viene a ilustrar la situación actual y su futuro «Cuando un muchacho —comenta Schillebeeckx— recibe por primera vez una moto, la encuentra tan maravillosa que las primeras semanas no tiene ojos más que para ella Se olvida incluso de su misa de los domingos Pero después de unas cuantas semanas vuelve a misa , pero con su moto Esto mismo acontece en la gran historia de la humanidad Hoy la humanidad se siente como hechizada por el descubrimiento de la nueva experiencia de la existencia humana Se olvida de Dios Pero, tarde o temprano, volvera de nuevo a Dios , con su nueva experiencia» [28] A pesar de las dificultades, aqui radica la esperanza de recuperación Una esperanza alentada por las estadisticas recientes

En los años ochenta la revista *Lumen Vitae* de Bruselas ofrecía una vision panoramica, a modo de síntesis, del estado religioso de la humanidad Aunque el mundo sigue evolucionando, los datos de entonces son todavía significativos De los cinco mil millones de habitantes del globo, unos 3 395 millones se confesaban seguidores de alguna religión Los redactores de la revista establecían la siguiente comparación Si se reduce el globo terráqueo a un pueblo de mil habitantes, éstos quedarian distribuidos, desde el punto de vista religioso, de la siguiente manera unos 300 cristianos, 4 judios, 170 musulmanes, 125 hinduistas, 75 budistas y 75 animistas Segun estos datos, el censo daría 750 habitantes que se confiesan religiosos frente a 250 que se declaran increyentes o seguidores de una religión indeterminable [29]

Segun los expertos [30], la poblacion católica prosigue su crecimiento numérico a ritmo lento, lo mismo que las llamadas «Nuevas religiones», mientras que se observa un aumento significativo en el conjunto musulmán Por el contrario, están en recesion los protestantes, anglicanos y ortodoxos, y es muy notable la caída de las religiones populares chinas, así como el budismo Lo mas llamativo de todo es el camino hacia su desaparicion del animismo y del chamanismo No deja de ser importante la previsión del 20,81 por 100 de ateos para el año dos mil De todas formas, un hecho parece innegable la no disminución de la religiosidad y la forma distinta de vivirse y manifestarse [31]

[28] E SCHILLEBEECKX, *Dios y el hombre* (Salamanca 1969), 104-105

[29] *Quelques chifres* en *LV* XXXVIII (1983), 247-249 Esta estadistica puede completarse con los datos ofrecidos por el *Annuario Statistico della Chiesa* del 1 de enero de 1984

[30] Cf D B BARRET (dir), *World Christian Encyclopedia*

[31] Cf J M MARDONES, *¿Hacia donde va la religion?* , ed c , 18-21

En resumen, ante la complejidad de la situacion religiosa existe consenso entre los expertos ni el análisis catastrofista de hace unos decenios ni el diagnostico ingenuo que preconiza un retorno masivo de los creyentes Más bien estamos ante una situación de cambio religioso, de transformación y hasta de mutación, resultado de los factores reseñados M Darak se expresa en estos términos «A la salida de una crisis que ha sido profunda, asistimos no a la muerte, sino a su transformación» [32]

En el nuevo estado algunos analistas distribuyen la creencia religiosa en tres grandes grupos el formado por las personas adictas a la religion institucionalizada, el compuesto por los que se autoidentifican como religiosos no completos, y el de aquellos que, declarandose religiosos, no regulan su religiosidad por normas institucionales [33]

Descrito a grandes rasgos el panorama religioso del mundo actual y oteados su sentido y posible porvenir, nos interesa abordar el tema del estudio de la religion a nivel científico Determinar su estatuto epistemológico

[32] M DARK, «Une religion sans Dieu», en *Vers une religion sans Dieu* en *Le monde diplomatique* 26-9-1997, 8

[33] Cf R DIAZ SALAZAR, «La religion vacia Un analisis de la tradicion religiosa en Occidente», en R DIAZ SALAZAR-S GINER-F VELASCO (eds), *Formas modernas* ed c , 105-106

CAPÍTULO I

MARCO DE LAS CIENCIAS DE LA RELIGIÓN. ESTATUTO EPISTEMOLÓGICO

BIBLIOGRAFÍA

DESROCHES, H.-SEGUY, J., *Introduction aux sciences humaines des religions* (Paris 1970), 9-200; DUCH, L., *Ciencia de la religión y Mito. Estudios sobre la interpretación del Mito* (Montserrat 1974), 19-70; FRAIJO, M., *Filosofía de la religión. Estudios y textos* (Madrid 1994), 47-155; GÓMEZ CAFFARENA, J.-MARTÍN VELASCO, J., *Filosofía de la religión* (Madrid 1973), 17-43; LUCAS, J. de Sahagún, *Interpretacón del hecho religioso. Filosofía y fenomenología de la religión* (Salamanca [2]1990), 13-46; MATTES, J., *Introducción a la sociología de la religión.* I. *Religión y sociedad* (Madrid 1971), 13-97; MESLIN, M., *Pour une science des religions* (Paris 1973), 19-170 (trad. esp. *Aproximación a una ciencia de las religiones)* (Madrid 1978); RIES, J., *Lo sagrado en la historia de la humanidad* (Madrid 1988), 9-100; TORRES QUEIRUGA, A., *La constitución moderna de la razón religiosa* (Estella 1992), 27-85.

I. COMUNICACIÓN DE LO RELIGIOSO

Antes de abordar el tema de las ciencias de la religión y su clasificación, creo necesario aclarar un hecho que determina en buena medida el tratamiento del fenómeno religioso. Me refiero a la dificultad de transmitir este hecho específico. La actitud religiosa, más que dato objetivo o resultado de cálculos racionales, es un conjunto de vivencias o modo peculiar de asumir la existencia que crea serias dificultades a la hora de su comunicación.

No obstante es preciso reconocer que no se trata de vivencias amorfas y desencarnadas, puramente intimistas, sino de hechos que connotan elementos o aspectos que contribuyen a configurarlas y determinarlas. Entre estos elementos sobresalen los doctrinales (conjunto de verdades), los conductuales y éticos, los cúlticos y celebrativos, los culturales y sociológicos, los jurídicos y normativos. Aunque ninguno de ellos es exclusivo ni preponderante, sí constituyen plataformas adecuadas para su transmisión. Desde cualquiera de ellos puede estudiarse la religión de modo científico y darse a conocer de forma inteligible. Estas distintas facetas dan lugar a los diferentes saberes y ciencias de lo religioso. Sin reducirse a ellas, la dimensión religiosa, propia del existente humano, se expresa a través de las estructuras de cada civili-

zación Por eso la cuestión, más que sobre su sentido profundo, se centra en su expresion en un contexto cultural determinado Es aleccionador a este respecto el procedimiento empleado por J Daniélou en la comunicación intelectiva del hecho religioso «Con los que desconocen la revelación cristiana —escribe el teólogo francés— parto de una base común, ese sentimiento religioso que evocaba más arriba y que está a veces desarrollado de manera notable entre ellos, en especial en las religiones africanas Luego les presento un hecho, la revelación que va desde Abrahán a Pablo VI y cuya etapa principal es la encarnación de Cristo Luego les pregunto ¿Es esto susceptible de una adhesión por vuestra parte? Tomando estos textos, ¿pensáis que se trata de un fenómeno ingente, único en la historia de la Humanidad?» [1] El componente histórico le ha servido al teólogo jesuita para hacerse entender por sus oyentes

II CIENCIAS POSITIVAS DE LA RELIGION CONTENIDO

El problema viene planteado no sólo desde el contenido específico del hecho religioso, sino también desde el método de análisis Se trata fundamentalmente de captar la peculiaridad de un hecho humano específico que deja tras de sí una estela a lo largo de la historia humana que contrasta con otro tipo de vivencias y de relaciones también humanas La cuestión puede enunciarse en estos términos ¿Es posible estudiar la religión científicamente? Para responder a este interrogante, cubriremos los pasos siguientes determinación de las distintas ciencias de la religión, clasificación de las mismas, breve apunte histórico

No vamos a partir de una definición a priori de lo que es ciencia de la religión Emplearemos, más bien, un método dialógico fijándonos en las diversas tendencias o corrientes actuales sobre las que establecermos un análisis crítico que nos permita determinar el objeto y ordenamiento de estas ciencias No hay que olvidar que el hecho religioso aparece siempre en un contexto sociocultural determinado que comprende áreas diferentes, como la histórica, la social, la fenomenológica, la linguistica Ésta es la razón por la que los especialistas proponen teorías sociológicas, fenomenológicas y hermenéuticas de lo sagrado Dos han sido los autores recientes que más han contribuido al esclarecimiento de los hechos Georges Dumézil, con su concepción social de lo sagrado, y Mircea Eliade, con el reconocimiento de la dimensión esencial humana de la religión Sobre estos dos autores giran las ciencias de lo religioso [2]

[1] J DANIELOU, «Religion y politica», ed *Los domingos de «ABC»* 6-9 70, p 6-7
[2] Cf J RIES, *Lo sagrado en la historia de la humanidad* (Madrid 1988), 11-14

1 Contenido de las ciencias de la religión

a) *Difícil identificación*

En una primera aproximación, los autores determinan el contenido de las ciencias de la religión fijándose en su objeto, que ven como hecho humano especifico Por eso hablan del estudio sistemático de todos y solos los fenómenos religiosos nacido en Occidente a finales del siglo pasado [3] Una definición muy genérica, ciertamente, no exenta de imprecisiones y vaguedades

Dos peligros principales acechan a esta definicion genérica Por una parte, su posible confusion con otras ciencias afines, y, por otra, la utilizacion de procedimientos generales ajenos a lo que le es específico Aunque las ciencias de la religion tienen que echar mano de los hallazgos de otros saberes (Etnologia, Historiografía, etc), no pueden detenerse en estas conquistas Su intencionalidad es muy distinta, así como la meta que persiguen La dificultad de su tarea estriba en la falta de una terminologia comúnmente aceptada que diga claramente en qué consiste la ciencia de la religion, a pesar de los inmensos esfuerzos y trabajos realizados desde comienzos de este siglo Con otras palabras, todavía no hay acuerdo entre los especialistas sobre cual es el aspecto o punto de vista bajo el cual tenga que estudiarse el hecho religioso para que su conocimiento revista carácter de verdadera ciencia [4] Su frontera con otras ciencias similares favorece su indefinicion

Para desbrozar este terreno enmarañado, conviene exponer, siquiera sea de paso, lo que hacen los considerados especialistas en este campo Adoptan dos posturas o apuestas irreconciliables entre sí la de aquellos que niegan carácter científico a todo saber de lo religioso como tal y la de aquellos otros que admiten su tratamiento científico, si bien desde aspectos distintos y convergentes Entre los primeros se encuentran E Durkheim y R Caillois, para quienes lo religioso sólo es susceptible de conocimiento científico en cuanto hecho social y resorte de la vida colectiva, completamente intramundano [5]

Los segundos, en cambio, consideran que el estudio del hecho religioso debe ser exhaustivo, por eso articulan las distintas vías de

[3] H D LEWIS-LAWSON SLATER, *Religiones orientales y cristianismo* (Barcelona 1968), 10

[4] L DUCH, *Ciencias de la religion y Mito* ed c , 19-23 Tambien ID , *Religion y mundo moderno* (Madrid 1995)

[5] E DURKHEIM, *Les formes elementaires de la vie religieuse* (Paris 1968) Trad esp *Las formas elementales de la vida religiosa* (Madrid, Akal) R CAILLOIS, *L homme et le sacre* (Paris 1950)

acceso al fenómeno y consideran objeto de ciencia todos sus aspectos, incluido el subjetivo o conciencia de dependencia de un Ser superior, dada a conocer a través de ciertas manifestaciones como gestos, ritos, comportamientos y creencias [6]. De esta manera se obtiene un conocimiento científico de un hecho específico humano conocido con el nombre de religión.

En este sentido, con el título general de «Historia de las religiones», el investigador rumano M. Eliade designa no sólo la historia, sino también la fenomenología y la interpretación racional de lo religioso. De este modo integra en el marco de la ciencia los distintos niveles y facetas del fenómeno.

Tanto M. Eliade como su prologuista, G. Dumézil, expresan su convencimiento en estos términos: «La ciencia de las religiones —escribe G. Dumézil— reconoce hoy la importancia de esas representaciones que son la materia prima más general del pensamiento mítico; pero... esas hierofanías cósmicas no son más que el ropaje de un discurso más profundo; esta morfología de lo sagrado traduce simbólicamente una dialéctica de lo sagrado de la cual la naturaleza no es más que su soporte». M. Eliade añade: «No pensamos poner en duda el hecho de que pueda tener utilidad abordar el fenómeno religioso desde diferentes ángulos; pero importa, ante todo, considerarlo en sí mismo, en lo que tiene de irreductible y original... Pero sería una significación abusiva presentar las cosas de esta manera lineal. En realidad tenemos que habérnoslas con una masa polimorfa, y a veces caótica, de gestos, de creencias y de teorías que constituyen lo que podríamos llamar el fenómeno religioso» [7].

La complejidad de aspectos y niveles desde los que puede ser tratado el hecho religioso demuestra la dificultad de ofrecer una definición unívoca de ciencia de la religión. Prueba de ello es la inmensa variedad terminológica que encontramos. Mientras M. Muller habla de «Ciencias de la religión» y Bournauf de «La ciencia de las religiones», M. Eliade, G. Dumézil y R. Petazzoni prefieren el nombre de «Historia de las religiones». G. van der Leeuw se inclina por la expresión «Fenomenología de la religión», en tanto que J. Wach usa la de «Tipología de la religión» y R. Otto la de «Racionalidad e irracionalidad de lo santo» [8].

[6] M MESLIN, *Pour une science des religions*, ed c , 7-10, L DUCH, «La antropología de la religión», en *Anthropologica* 6 (1977), 23-26

[7] M. ELIADE, *Tratado de historia de las religiones* (Madrid 1954), 6, 8, 9-10

[8] G LEEUW, *Fenomenología de la religión* (México 1964); R PETAZZONI, *Svolgimento e carattere della storia delle religione* (Vari 1924), J. WACH, *Types of religions experience christian and non-christian* (Chicago 1957), R OTTO, *Lo santo Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (Madrid 1965). Cf J. de Sahagún LUCAS, *Interpretación* , ed c , 14-18

Semejante equivocidad obedece al intento de comprender el mismo hecho bajo conocimientos diversos como los tutelados por la reflexión filosófica, por la descripción fenomenológica y por la observación directa (Historia, Etnología, Sociología, etc.). Tiene razón H. Desroches cuando afirma que, más que un saber unívoco, la ciencia de la religión comprende un conocimiento multiforme con ramificaciones que se entrecruzan sin que ninguna de ellas pueda arrogarse la supremacía [9]. La solución no está tanto en la exclusión como en la complementariedad y relación de unas con otras. J. Wach ofrece unas apreciaciones muy valiosas a este respecto.

Aunque Wach comparte con Durkheim la idea de que la religión es un fenómeno de carácter social universal, admite que se encuentra ya en los albores de la humanidad porque afecta a la misma constitución del existente humano. Se trata de una especie de *apriori* o vivencia originaria anclada en la profundidad del hombre anterior a sus relaciones con el mundo.

Semejante vivencia cristaliza en múltiples formas: pensamientos, acciones, relaciones comunitarias, etc., cada una de las cuales es objeto de investigación científica. Por eso los resultados de todas ellas sólo tienen sentido si son comprendidos en el marco general de una ciencia más amplia que tiene por objeto la religión en sí misma y no sólo sus expresiones. Es decir, ese fondo común que fundamenta y da vida a las diversas manifestaciones.

Pero hay más. J. Wach está convencido de que la ciencia de la religión, que debe contar con los resultados de otros saberes como la Etnología, la Sociología, la Historia, la Antropología y otras más, únicamente se entiende desde el método de comprensión. A saber, los conocimientos proporcionados por las ciencias positivas deben ser interpretados a la luz de la empatía o experiencia vivencial que brota del contacto personal con los hechos observados, así como bajo el prisma de la razón. Se trata, por tanto, de una verdadera ciencia del espíritu en el sentido otorgado por Dilthey, esto es, una determinación comprensiva de un contexto dado en sí mismo, pero que en su totalidad cae fuera de la «razón analítica», ya que ésta se circunscribe a aspectos parciales, mientras que la ciencia de la religión se esfuerza por captar el sentido último y universal que los caracteriza y distingue [10]. De este

[9] «Este vocablo de ciencias religiosas es además equívoco, ya que designa indistintamente, por una parte, las operaciones científicas bajo la tutela teológica y eclesiástica, y, por otra, las operaciones científicas independientes de esa tutela Para designar las segundas cada vez se habla mas de ciencias "sociales" o incluso "humanas" de las religiones, que es de los que se trata» H Desroches, *L'homme et ses religions* (Paris 1972), 116

[10] Cf J Mattes, *Introducción a la sociología de la religión* I. *Religión y sociedad* (Madrid 1971), 25-29

modo nos encontramos ante la fenomenología de la religión como ciencia específica o ante aquellos aspectos fenomenológicos incluidos en las demás ciencias positivas.

La cuestión es complicada ciertamente y, como comenta A. Torres Queiruga, se sitúa en el centro de la discusión más difícil de nuestra cultura, a saber, la determinación del estatuto del conocimiento reflexivo aplicado a los diversos ámbitos de la realidad. Se trata, en definitiva, de la aplicación de la razón científica más allá de los límites impuestos por el racionalismo ilustrado y por el positivismo científico, que amenza con acaparar los ámbitos del saber dejando sin contenido y posibilidad al conocimiento de la actitud religiosa [11]. A pesar de todo hemos de reconocer que, por caminos diversos y con intencionalidad diferente, los estudiosos de la religión han puesto de manifiesto, con suficiente garantía, el meollo de una actitud humana específica llamada religión.

b) *¿Ciencia o ciencias de la religión?*

En este momento de nuestra reflexión estamos en condiciones para definir la ciencia de la religión como la superación de lo particular y concreto que desemboca en el conocimiento del aspecto universal que subyace en los datos empíricos. Puech y Vignaux la definen como el conocimiento de las leyes en los hechos, de lo necesario en lo universal, de la evolución interna en las modificaciones externas, de la naturaleza o esencia misma de la religión en las manifestaciones de los hechos religiosos [12].

Se trata, en definitiva, de comprender la religión en sí misma y por sí misma a través de unos hechos, de unos sistemas, de un lenguaje y de unos comportamientos específicos, cuyo análisis y reconstrucción interna permiten comprender la significación peculiar de los mismos.

En esta tarea hay que distinguir dos momentos o estadios. El primero, basado en la verificabilidad experimental, analiza textos, describe tiempos, lugares y modalidades, y establece relaciones y resultados. Es una mostración del hecho religioso en su decurso histórico. El segundo, favorecido por la intencionalidad del observador, describe exhaustivamente el fenómeno con el fin de clarificar su sentido profundo y pasarlo por el cendal de la razón crítica. Ofrece,

[11] A TORRES QUEIRUGA, *La constitución moderna* , ed c., 36-38

[12] Cf H. PUECH-P VIGNAUX, «Le science des religios en France», en H DESROCHES-J SEGUY (ed.), *Introduction aux sciences humaines des religions* (Paris 1970), 10

por tanto, el contenido específico del hecho religioso y lo somete a las exigencias del entendimiento humano.

Entendido de esta manera el estudio de la religión, cabe pensar en «ciencias» más que en «ciencia» de la religión. De todos modos existe un elemento común identificador que engloba y unifica todos estos saberes, a la vez que los distingue de otros afines. En este sentido sí puede hablarse de «ciencia» de la religión en singular, explicitada en disciplinas diferentes que se ocupan de aspectos diversos de un mismo hecho: la vivencia religiosa original. El marco común que confiere sentido a todas ellas y desde el que se justifican como ciencias es el hecho religioso en su carácter específico.

No se puede pedir total uniformidad entre quienes se ocupan de este tema, ya que el hecho estudiado es complejo en sí mismo y ofrece flancos completamente distintos a su comprensión intelectiva. Son muy clarificadoras las palabras de M. Meslin, que prefiere el término síntesis al de uniformidad. «La ciencia de las religiones —escribe el historiador francés— no encontrará su pleno desarrollo más que el día en que haya realizado esta síntesis entre los que, a través de los ritos, de las imágenes y de los símbolos, buscan la significación esencial de las estructuras fundamentales del hombre» [13].

Por exigencias didácticas más que por precisiones científicas, hacemos la siguiente observación. La diversidad de perspectivas en el estudio de la religión es necesaria, si no queremos especular en abstracto. Mas, para no perdernos en una multiplicidad de formas inabarcables, hay que reducir al máximo el abanico de aspectos y de niveles. Con este fin, los reducimos a dos fundamentales: el positivo y el especulativo. No son opuestos ni excluyentes, sino complementarios y mutuamente necesarios, lo mismo que las ciencias que derivan de ellos. El estudio positivo evita prejuicios apologéticos; el especulativo capta el fondo común universal que identifica lo religioso, a la vez que explicita su coherencia racional.

M. Eliade, que acentúa el aspecto *religión* sobre el de *historia,* sabe armonizar ambos procedimientos, aunque emplee explícitamente la expresión «Historia de las religiones». Deja hablar a los hechos por sí mismos a través de sus manifestaciones, sin olvidar el elemento «empático» que le permite tender un puente entre la comprobación empírica del fenómeno y su interpretación. Además de un conocimiento histórico y sociológico del hecho religioso, el autor rumano hace un recuento descriptivo del mismo pasándolo por el tamiz de la propia inteligencia personal. Por eso ve la religión no como mera suma de elementos y de facetas, sino como sistema, como pensamiento articulado y como una forma de explicar al hombre

[13] M. MESLIN, *Pour une science* , ed c , 260.

y al mundo. Con sus propias palabras: «Es cierto que no hay un fenómeno religioso "puro"; no hay un fenómeno único y exclusivamente religioso. Por ser la religión algo humano, es al mismo tiempo algo social, algo lingüístico y algo económico... Pero sería vano querer explicar la religión por una de esas funciones fundamentales que, en último término, definen al hombre» [14].

M. Meslin puntualiza, por su parte: «Lo sagrado no se ofrece nunca en estado puro al análisis del hombre; sino que es a través de una red de lazos más o menos estrechos y de órdenes diversos como se une el hombre con lo sagrado... Todos los fenómenos que aquí se relacionan no pueden ser percibidos más que a través de la experiencia histórica» [15].

La objetividad positiva y la comprensión fenomenológica, lo mismo que la interpretación racional, no se interfieren ni se anulan. Más bien se complementan merced al poder intencional de la conciencia del observador, que sabe y debe conjugar armónicamente el dato científico con el elemento teórico [16].

Estas consideraciones nos obligan a enunciar los presupuestos y tendencias actuales de las ciencias de la religión.

2. Principios y corrientes actuales en la ciencia de la religión

Si admitimos que la ciencia de la religión es una ciencia fronteriza, será necesario establecer los presupuestos y determinar las tendencias principales que marcan hoy las pautas de la investigación de lo religioso. De ellos nos ocupamos en el presente apartado, haciendo ver su influencia en la determinación del fenómeno estudiado, la religión. Los autores enumeran generalmente cuatro presupuestos o principios a la luz de los cuales se intenta comprender la actitud religiosa. Son el racionalista, el positivista, el evolucionista y el comparativista. Cada uno de ellos responde a una determinada ideología que, se quiera o no, marca significativamente la exposición y valoración de los hechos [17].

a) *Presupuestos y principios*

Principio racionalista. Aunque no cabe identificación entre filosofía y religión, sí hay que reconocer su influencia mutua y comple-

[14] M. Eliade, *Tratado de historia...*, ed. c., 9.
[15] M. Meslin, *Pour une science...*, ed. c., 143.
[16] Cf. A. Fierro, *Sobre la religión. Descripción y teoría* (Madrid 1979), 50.
[17] Remitimos a nuestra obra *Interpretación del hecho religioso...*, ed. c., 17-21.

mentariedad. Ambas tienen su origen en el entendimiento humano con todo lo que lleva consigo. El mismo sujeto racional, el hombre, es el autor del pensamiento filosófico y de la actitud religiosa.

No se trata aquí de determinar las relaciones entre razón y fe, sino de ver que filosofía y religión tienen que vérselas en última instancia con un mismo problema, el de Dios, que, aunque abordado bajo perspectiva diferente, tiene que contar con las leyes del pensamiento humano. El discurso racional es el instrumento propio de la filosofía, mientras que la religión se vale más de la intuición y de la afectiviad, pero sin prescindir de la racionalidad. Hasta tal punto esto es así que hay quienes identifican las dos posturas, haciendo de los credos religiosos verdaderos sistemas filosóficos. No en vano toda religión comporta una determinada cosmovisión revestida de tintes ideológicos innegables. Por eso se ha venido hablando del Dios de los filósofos desde Sócrates hasta hoy.

Miguel de Unamuno, que separó siempre la filosofía de la religión, no tuvo reparos en declarar que no existe ninguna religión sin una base filosófica y que toda filosofia hunde sus raíces en un terreno religioso. Ambas emanan de la misma fuente: el sentido de la *vida. «Y ese punto de partida, personal y afectivo, de toda filosofía* y de toda religión es el sentimiento trágico de la vida» [18].

Esta interrelación y complementariedad han degenerado con harta frecuencia en conflictos con alternativas diversas. Una de ellas es la del predominio de la filosofía sobre la religión, como en la Ilustración y el Idealismo, donde el saber racional acapara las áreas del saber y reduce la religión a filosofía. Imbuidos de esta idea, no pocos de los autores actuales, si bien intentan superar toda oposición, se decantan por el criterio racionalista a la hora de estudiar el hecho religioso. Adoptando la evidencia racional como único criterio de verdad, como el Racionalismo y la Ilustración, despojan al hecho religioso de su dimensión sobrenatural y lo consideran como un producto cultural más de la historia, ya que sólo esta dimensión es susceptible de conocimiento científico.

Fue el criterio empleado en la Grecia clásica que, al carecer de revelación propiamente tal y de teología verdadera, hacía de las representaciones humanas la única fuente de la religión. La relación del hombre con la divinidad pasaba necesariamente por las instituciones sociales y la piedad era regulada por los estamentos políticos. Estas mediaciones trajeron no pocos conflictos entre la religión oficial y el pensamiento humanista y filosófico de la época, que obligaba a pensar la religión de un modo más acorde con los métodos científicos basados en la racionalidad. Nació así un saber sobre lo

[18] M. UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida* (Madrid 1994), 77.

religioso sometido al libre examen de acuerdo con los principios de la mente.

Pasado el tiempo, el procedimiento griego cobra nuevo auge en la modernidad, a partir de la cual muchos autores tratan el hecho religioso desde una óptica exclusivamente racional que conduce a una religión de la razón o religión natural aprehendida solamente a través de sus manifestaciones comprobables. Quienes se aferran a estos presupuestos, en aras de un mayor cientificismo, participan plenamente del dogmatismo filosófico de los siglos XVIII y XIX, cuyo criterio de conocimiento no es otro que la evidencia racional intrínseca [19].

Principio positivista. Es el aplicado al hecho religioso por los seguidores de A. Comte. Según el esquema comtiano, la religión pertenece al primer estadio de la humanidad, que atribuye la causa última de cuanto acontece a agentes sobrenaturales y míticos. Este período de infantilismo va a ser superado definitivamente por el científico, que tiene por base la comprobación empírica de los hechos de la naturaleza y donde la explicación de los fenómenos se encuentra en ellos mismos, esto es, en la serie de antecedentes y consecuentes de orden estrictamente natural [20].

Aplicado este principio al hecho religioso, se estudian solamente sus orígenes, su continuidad histórica y sus implicaciones sociales, dando por supuesto un estadio previo arreligioso de la humanidad. Se trata, según ellos, de un fenómeno indisociable del contexto socicultural en que se desarrolla. Sólo bajo este aspecto debe ser estudiado, porque sólo así entra en el área de la ciencia, cuyo criterio de verdad es la verificabilidad experimental [21].

Principio evolucionista. Este principio es la clave de interpretación empleada por aquellos autores que conciben la religión como un fenómeno meramente evolutivo sometido a las leyes de todo crecimiento. Dos son los modos de su aplicación. O viendo la religión como hecho progresivo o considerándola en su aspecto negativo de regresión. Según una u otra forma, el hecho religioso será estudiado desde las manifestaciones más elementales y rudimentarias hasta las más evolucionadas, o como degradación de las modalidades más perfectas a las más imperfectas.

Este principio, de origen hegeliano, es aplicado al campo religioso por H. Spencer, que en 1862 ofreció una interpretación racional del mundo basada en el proceso evolutivo general por integración ascendente de niveles sucesivos: material (expansión del movimiento), bio-

[19] Cf. J. MARTIN VELASCO, *Filosofía de la religión...*, ed. c., 25. M. MESLIN, *Pour une science...*, ed. c., 19-40.
[20] A. COMTE, *Curso de filosofía positiva* (Madrid 1977).
[21] Cf. M. MESLIN, o.c., 56-58.

lógico (proceso de complejificación), psicológico (adaptación al medio), y social (complejidad de las relaciones humanas). La ley de complejidad creciente se cumple en cada estadio y nivel evolutivo en dirección siempre de una realidad superior inidentificable. De este modo H. Spencer entiende el fenómeno religioso como resultado de la evolución de la mente humana. «La relación religiosa es un proceso interno de la mente, que se desarrolla desde estados y formas inferiores hasta alcanzar otras superiores de acuerdo con leyes inmanentes» [22]. Semejante proceso se ajusta a la normativa de la evolución del pensamiento y de la conciencia filosófica del ser humano [23].

Los partidarios de este principio, aunque admiten la posibilidad de un retroceso, parten generalmente de un *apriori* ideal como punto originario desde el que se van gestando las diversas formas de religión en consonancia con el progreso cultural y a impulos de un dinamismo interno. Para la mayoría, la religión ha seguido una marcha ascendente desde los cultos elementales hasta las formas más elevadas de religión conocidas. En esta ascensión se ha llegado del animismo al monoteísmo pasando por el politeísmo [24].

El principio evolucionista va perdiendo terreno ante los avances del método histórico que, renunciando al *apriori* ideal de los evolucionistas, investiga los fenómenos religiosos en sí mismos tal como se originan y desarrollan en la historia. Para los seguidores de este método, la ciencia de la religión es fundamentalmente un saber histórico fenomenológico y comparativo [25].

Principio comparativista. Este principio consiste en el estudio comparado de las semejanzas de las diferentes producciones culturales, entre las que se encuentran las instituciones y las creencias. Solamente si se tienen en cuenta las convergencias y diferencias de las diversas formas de religiosidad en las distintas etapas y latitudes, puede obtenerse un conocimiento científico de la religión como tal. Para ello se toman como base las diferentes formas de lenguaje y se estudia una larga serie de semejanzas que permiten establecer relaciones de parentesco entre las distintas religiones.

Fiel a este principio, M. Muller ha podido determinar la existencia de un fondo común religioso en pueblos distantes basado en una categoría única de orden lingüístico [26]. La razón no es otra que la uniformidad de los procesos mentales subyacentes a las múltiples

[22] O. PFLEIDERER, *The Philosophy of Religion* (London 1887), II, 80.
[23] H. SEPENCER, *Obras filosóficas. Primeros principios* (Madrid 1905).
[24] Cf. J. G. FRAZER, *Balder le Magnifique, étude comparé d'histoire des religions* (Paris 1931).
[25] Cf. P. SCHEBESTA, *Le sens religieux...*, ed. c., 33; M. ELIADE, *Tratado de historia...*, ed. c., 10.
[26] M. MULLER, *Anthropological Religion* (London 1892), 80.

expresiones, patrimonio de la humanidad entera. Impulsores de este principio son E. Tylor y sus discípulos A. Lang y J. G. Frazer. Este último comparó los mitos y costumbres de diferentes pueblos primitivos que, sin contacto entre ellos, presentaban rasgos comunes en sus creencias e instituciones [27].

Debemos reconocer que, aunque la comparación es un elemento necesario para el estudio de la religión, debe contar, sin embargo, con el reconocimiento previo de su especificidad (Fenomenología) y con el contexto histórico y cultural donde se produce. Presupone, por tanto, otra clase de conocimientos que permiten conjuntar elementos aislados interdependientes [28].

En los principios que acabamos de reseñar se inspiran las tendencias que pululan hoy en torno al estudio del hecho religioso.

b) *Corrientes y tendencias actuales*

No resulta fácil agrupar la multiplicidad de tendencias del estudio de la religión. La dificultad clasificatoria estriba principalmente en la diversidad de criterios y de tratamiento debido a la ideología y especialidad de quienes se ocupan del tema. En un meritorio esfuerzo de síntesis, L. Duch aglutinó en 1974 las diversas tendencias en tres grandes grupos o líneas representativas del momento. Alude a la tendencia fenomonológica, a la estructurológica y a la historiológica, principalmente. Por nuestra parte añadimos otra, la sociológica, que consideramos representativa de grandes sectores [29].

Teniendo en cuenta que la actitud religiosa es abordada desde sus manifestaciones y dimensiones distintas (histórica, sociológica, estructural, etc.), hay que convenir que desde cualquiera de estos aspectos puede captarse su significación profunda y descubrir la razón formal que configura su estructura íntima. Los estudiosos del fenómeno religioso tienen presentes todos estos aspectos, pero a la hora de optar por uno u otro como lugar y medio fundamental para su trabajo adoptan posiciones distintas. La dificultad radica en saber cuál es el elemento que hay que tomar como base para obtener un saber sistematizado, necesario y universal que ofrezca garantías de verdad. La elección de uno u otro de estos aspectos analíticos tiene

[27] E. TYLOR, *Researches into the Early History of Mankind* (London 1871), I. J. G. FRAZER, *Custom and Myth* (London 1904).

[28] Cf. J. MARTÍN VELASCO, *Filosofía de...*, ed. c., 27.

[29] Cf. L. DUCH, *Ciencia de la religión y Mito. Estudio sobre la interpretación del mito*, ed. c., 24-70. También ID., «Antropología de la religión», en *Anthropologica* 6 (1977), 24-50. De otros intentos clasificatorios da cuenta J. MARTÍN VELASCO, *Filosofía de la religión*, ed. c., 17-44.

como resultado una gran diversidad de tendencias en el estudio de la religión, entre las que ocupan lugar destacado las enumeradas más arriba. Las exponemos a continuación.

1. *Tendencia fenomenológica.* Comenzamos por esta tendencia que intenta captar el elemento específico de la religión. Emplea el método fenomenológico en su estudio y realiza una explicación hermenéutica de las manifestaciones religiosas registradas en la historia. De esta manera se logra una definición de este fenómeno peculiar, distinguiéndolo de cualquier otro hecho humano y prescindiendo de su condición histórica, de sus repercusiones psicológicas y de sus implicaciones socioculturales, aunque es a través de estos aspectos como se alcanza su significación profunda, su *eidos* o formalidad específica. Por este camino se encuentra la nota invariante y común que permite definir la actitud religiosa como conciencia de absoluta dependencia respecto de una realidad superior y trascendente.

Fieles a los principios de la Fenomenología, los seguidores de esta tendencia buscan la comprensión del hecho religioso no por vía deductiva racional, sino por captación intuitiva, obra del poder intencional de la conciencia. En efecto, los hechos religiosos aparecen de tal forma ligados entre sí y presentan tales caracterísiticas que es posible detectar una perspectiva común que responde perfectamente a las exigencias metodológicas propuestas por Husserl. En esta nota común, captada a través de sus manifestaciones, se expresa el núcleo esencial de la religión [30].

Las dificultades que comporta este procedimiento afloran en seguida. Hay quienes lo consideran como etapa meramente transitoria hacia una interpretación racional del hecho que culmina en una filosofía de la existencia. Otros no ven en él más que una hipótesis interpretativa que debe ser convalidada con datos psicológicos y sociológicos. No obstante hay que reconocer que esta tendencia expresa una actitud mental legítima porque, respetando la objetividad de los hechos, prescinde de todo juicio de valor real y se queda con la significación última del dato observado, es decir, con el núcleo central que identifica lo religioso como relación de dependencia al margen de condicionamientos históricos, sociológicos e ideológicos [31].

Tres son los autores que, a pesar de sus diferencias, representan esta tendencia: Joachim Wach (1898-1955), Gerard van der Leeuw

[30] Cf. F. A. Isambert, «La phénoménologie religieuse», en H. Desroches-J. Séguy, *Introduction...*, ed. c., 217-219.
[31] Cf. L. Duch, *Ciencia de...*, ed. c., 25-26.

(1890-1950) y Rudolph Otto (1869-1937) [32] Hacemos una breve exposición de sus respectivos pensamientos

J Wach concibe la religión como una forma peculiar de la conducta humana En efecto, merced a su conciencia intencional, el hombre, al contacto con la naturaleza, supera la inmediatez de las cosas y siente la necesidad de comunicarse con el Infinito Sobrepasa los límites de la vida y se pone en presencia de un principio originario y metaempírico que confiere sentido ultimo a su existencia Semejante actitud, expresión de su esencia y anterior a sus relaciones con el mundo y con los hombres, repercute en el contexto histórico y social donde se desarrolla configurandolo de un modo determinado Aparece como el hontanar de toda su actividad en el mundo «La religion —escribe J Wach— es la fuente ultima de que se alimenta toda la existencia humana y de la cual depende ésta en todos sus aspectos la comunicacion del hombre con Dios» [33]

Con esta intención Wach analiza las diversas manifestaciones en las que advierte un carácter derivado, obra de un principio dinamizador basado en la relación del hombre con la Trascendencia sin otra finalidad que la adoración [34] Este carácter o dimensión es cosiderado por Wach objeto de verdadera ciencia La grandeza y originalidad de este autor consisten, como reconce M Meslin, en analizar el fenómeno religioso completo como *reflejo* y *ejemplo,* a la vez, correspondiente la intencionalidad del investigador [35]

Los momentos de esta investigación, que constituyen otros tantos elementos integradores de su doctrina, son estos cuatro observación del hecho a través de sus manifestaciones, aportación del elemento sentimental (empatía), intencionalidad del sujeto y profundizacion en el dato contemplado [36] De esta manera obtiene un concimiento sistematico coherente del fenómeno religioso que le permite definirlo como experiencia humana peculiar [37]

Gerard van der Leeuw, figura señera de esta tendencia, centra su atención en la comprension del hecho religioso estudiado en sus manifestaciones, pero prescindiendo de toda valoración filosófica Para

[32] De estos y de otros no menos notables, como P D CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, pionero en este campo, K GOLDAMMER, J M KITAGAWA, W B KRISTENSEN, G WIDENGREN, N SÖDERBLOM, escriben L DUCH *(Ciencia de* ed c , 27-46), J MARTIN VELASCO *(Filosofía de* ed c , 44-54), F A ISAMBERT, «La phenomenologie» , ed c , 218-231), J RIES *(Lo sagrado* ed c , 41-60) Vease tambien nuestra obra, J de Sahagun LUCAS, *Interpretacion del hecho religioso* ed c , 21-14

[33] Citado por J MATTES, *Introduccion a la sociologia de la religion* , ed c , 25-26

[34] Cf J WACH, *Sociology of religion* (New York 1945), 5

[35] Cf M MESLIN, o c , 95

[36] J WACH, *El estudio comparado de las religiones* (Buenos Aires 1967)

[37] ID , *Vergleichende Religionsforschung* (Sttugart 1962), 56, 63-66

este autor, «la fenomenología no es ni metafísica ni captación de la realidad empírica Toma en cuenta la *reserva,* la *epojé,* y su comprensión del suceso depende de su "poner entre paréntesis" La fenomenología sólo se ocupa de fenómenos, es decir, de lo que se muestra, para ella no hay un "detrás" del fenómeno» [38] Su cometido es descubrir la significación pronfunda del hecho desde la vivencia del sujeto dada a conocer a traves de sus manifestaciones A pesar de todo, el fenomenólogo de la religión tiene que recorrer los caminos y avatares de la misma para captar su sentido mediante sus signos [39], con vistas a explicitar el *lógos* o razón formal de la actitud religiosa.

Se trata de una búsqueda de sentido, pero sin interpretar ni valorar, sino comprendiendo y dando testimonio de lo entendido Su itinerario se ajusta a estos pasos descripción exhaustiva del fenómeno (ritos, cultos, etc), vivencia del mismo, suspensión de juicio de valor, aclaracion del contenido, comprensión profunda del dato [40] De esta manera el hecho percibido se convierte en *dato* que habla al que lo contempla mostrándole que el hombre se dirige a una meta superior trascendente en todas sus acciones

Busca lo irreversible «La religión se muestra como la ampliación de la vida hasta sus más lejanas fronteras» El hombre religioso «busca en su vida y dentro de ella una superioridad ya sea para utilizarla, ya sea porque desea adorarla» [41]

Aunque este procedimiento es valido para establecer una verdadera ciencia de la religión, hay que reconocer que su ahistoricismo le impide captar con exactitud la estructura de la actitud religiosa, ya que, como cualquier otro hecho humano, el religioso reviste una configuración histórica innegable necesaria para su discernimiento [42]

Rudolph Otto es uno de los autores que mayor influencia han ejercido en el estudio de la religión, aun sin preocuparse de su fundamentación metodológica Lleva a cabo un analisis riguroso y profundo de la experiencia religiosa, examinando su evolución desde los grados inferiores hasta sus formas mas elevadas y haciendo especial hincapié en los medios de expresion y en la relación con lo racional [43] Participa de las dos corrientes más importantes de su epoca,

[38] G LEEUW, *Fenomenologia de la religion* (Mexico 1964), 647

[39] «El fenomenologo solo puede trabajar sobre material historico» y «camina de aqui para alla en el campo de la vida religiosa», mientras que el psicologo lo hace «solo por una parte» ibid , 655, 656

[40] Cf ibid , 657, 645-648

[41] Ibid , 650

[42] Cf P CHALUS, *L homme et la religion Recherches sur les sources psychologiques des croyances* (Paris 1963), 1, nota 1 Tambien J MARTIN VELASCO, *Filosofia* ed c , 50

[43] R OTTO, *Lo santo Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (Madrid 1965)

la histórica y la teológica dialéctica, y centra su atención en la experiencia vivida con el fin de escrutar lo religioso como dato primordial. Para ello hace uso de tres principios fundamentales: ideas independientes de toda experiencia (postulados kantianos: Dios, alma, libertad), el misterio (lo inefable) como ámbito de la religión y el símbolo como medio de expresión. Apoyado en estos presupuestos, el autor alemán descubre en el hombre un sentimiento connatural de dependencia de un Ser supremo, Dios, constitutivo de la religión.

Otto completa su análisis con un estudio de la religiosidad de la humanidad donde encuentra un elemento común fundamental en las grandes religiones históricas: lo sagrado. Realidad misteriosa que, descubierta por el hombre, produce en él un sentimiento de sumisión y de atracción que caracteriza a la actitud religiosa. El autor considera esta realidad (sagrado o *numinoso)* como categoría *apriori* que se explicita en el contacto del sujeto con la realidad experiencial sin que medie ninguna reflexión mental. Obedece a una especie de instinto y se presenta como un dato primigenio, irreductible a la experiencia sensible y no deducible por vía racional. Otto lo explica diciendo que en el mundo religioso el primer dato es el mismo espíritu pensante dotado de una disposición innata que no necesita demostración. Con sus propias palabras: «De esta especie es lo numinoso. Irrumpe de la base cognoscitiva más honda del alma, pero no antes de poseer datos y experiencias cósmicas y sensibles, sino en éstas y entre éstas. Pero no nace *de* ellas, sino *merced* a ellas»... «Pero en el espíritu, eso que es dado primeramente y que ha de servirnos para la explicación, es el mismo espíritu racional con sus disposiciones, fuerzas y leyes, que tengo que dar por supuestas, pero que no puedo explicar a su vez» [44].

A pesar de la claridad de estas expresiones, el procedimiento de Otto no está exento de dificultades. En primer lugar, no se ve clara la relación de este *apriori* con lo sagrado en cuanto realidad trascendente al hombre. Tampoco cabe el recurso a una revelación originaria o irrupción de lo Divino en la conciencia humana, como pretende Otto [45], ya que sería una afirmación completamente gratuita y tautológica.

Como nota común de los tres autores estudiados podemos señalar el binomio *esencia-manifestación,* tomado como base de la ciencia de la religión. Los tres son tenidos por fenomenólogos de la religión porque captan la esencia de la misma desde la vivencia del sujeto valiéndose del poder intencional de la conciencia que detecta un sentimiento de dependencia común subyacente a todas sus manifestaciones.

[44] R. Otto, o.c., 158, 160.
[45] Ibid., 23.

2. *Tendencia estructurológica*[46]. Los representantes de esta tendencia sobrevuelan el dato histórico y hacen hincapié en los elementos que integran el hecho religioso con vistas a determinar cuál de ellos es susceptible de saber científico. Con esta intención descubren que el hecho religioso es una estructura que se mantiene idéntica a través de las variantes históricas, sociales y culturales. La invariación consiste en el hecho de que los actos religiosos son vividos siempre y en todo lugar como repeticiones de los gestos primigenios de los dioses. Hombre religioso es aquel que concibe su vida entera como reactualización de lo que sucedió antes, *in illo tempore* y *ab initio*. Este elemento, que aparece en todas las religiones, reviste la universalidad y necesidad suficientes para fundar el conocimiento científico del hecho. Lo característico, por tanto, de la religión es la repetición o reproducción como elemento invariante.

Así lo ha visto G. Dumézil, para quien la repetición es el patrón o arquetipo establecido como «punto fijo proyectado bastante lejos en la prehistoria»[47]. Por eso dice que lo que interesa en el estudio de la religión «son las *estructuras*, los *mecanismos*, los *equilibrios* constitutivos de toda religión... Se ha llegado a la idea de que una religión es un sistema, distinto del polvo de sus elementos»[48].

Esta idea es compartida por M. Eliade, que presenta la religión como reproducción de un acto primordial o repetición de un ejemplar mítico. Este elemento sirve de base para su estudio a nivel cientítifico. «El hombre arcaico —escribe M. Eliade— no conoce ningún acto que no haya sido planteado y vivido anteriormente por otro que no era un hombre... El acto no obtiene sentido, *realidad*, sino en la medida en que renueva una acción primordial»[49]. Trasladada esta concepción al plano religioso, el *rito* es concebido como repetición de un «arquetipo» con el que se pretende coincidir, algo que hay que imitar y reproducir. «Asistimos, por así decirlo, *al mismo acto* que se realizó *in illo tempore*, en el momento de la aurora cosmogónica»[50].

Los seguidores de esta tendencia estudian el hecho religioso separando su estructura íntima de los condicionamientos históricos y de sus formas de expresión. Se quedan con lo que permanece, con lo invariable; por eso tienen mucho de exegetas que intentan revivir formas de existencia pasada deudoras de Alguien cuyos gestos repi-

[46] Cf. L. Duch, *Ciencia de...*, ed. c., 46-62.
[47] G. Dumezil, *L'héritage indo-européen à Rome* (Paris 1949), 33.
[48] Id., en prólogo a M. Eliade, *Tratado de...*, ed. c., 1.
[49] M. Eliade, *El Mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición* (Buenos Aires 1952), 10.
[50] Id., *Tratado de...*, ed. c., 43.

ten y actualizan [51]. Aunque tienen en cuenta los datos históricos, los juzgan insuficientes porque no son más que medios o vehículos del elemento de repetición que los caracteriza como religiosos.

Antecedente inmediato de esta tendencia es el comparativismo, procedimiento empleado ya por los primeros historiadores grecorromanos y renovado con algunas variantes por la Ilustración. Últimamente fue introducido de forma definitiva en la historia de las religiones por Max Muller, que extrapola las semejanzas de orden lingüístico al campo religioso con el fin de detectar una unidad estructural. Como señala M. Meslin, la comparación de mitos, de rituales y de epopeyas revela una semejanza estructural de pensamiento y de conducta que se proyecta en la reflexión sobre el mundo y en la concepción de la divinidad [52].

En cuanto a los representantes de la corriente estructurológica, especialmente M. Eliade y G. Dumézil, debemos reconocer que se esfuerzan denodadamente por identificar las estructuras religiosas que consideran atemporales en sí mismas. Por eso, en opinión de M. Eliade, el estudioso de la religión «está obligado a aislar la *estructura* del comportamiento religioso tal como se deja captar entre multitud de situaciones» en oposición a lo profano [53].

3. *Tendencia historiológica.* A diferencia de las dos tendencias anteriores, esta tendencia cifra el estudio de la religión en su aspecto histórico. Es ésta la única dimensión que puede ser considerada objeto de conocimiento científico. Por eso sus seguidores se ocupan de la génesis, del desarrollo y de las etapas de la religión, prescindiendo de su sentido específico y de su estructura íntima, porque son aspectos que no caen dentro del radio de acción del método positivo.

Según estos autores, la religión es un fenómeno específico e irrepetible que nace y se desarrolla en el seno de una cultura determinada con independencia de cualquier realidad heterónoma. Es resultado del proceso histórico de la comunidad humana y su estudio pertenece a las ciencias del espíritu, como las entendía Dilthey [54].

Con el fin de obtener un conocimiento más exacto de esta tendencia, hacemos una breve reseña histórica de la misma. Nace en Viena a finales del siglo pasado de la mano del P. W. Schmidt, aunque ya antes M. Muller había investigado el origen histórico de las religiones basándose en el lenguaje. El reclamo de Muller es atendi-

[51] Cf. ID., *La nostalgie des origines. Métholologie et histoire des religions* (Paris 1971), 33-34, 102.

[52] Cf. M. MESLIN, *Pour une science...*, ed. c., 153-154.

[53] M. ELIADE, *Mefistófeles y el andrógino* (Madrid 1962), 254.

[54] Cf. R. PETAZZONI, «Introduzione allo studio della religione greca», en *Studi e Materiali di Storia delle Religione* 23 (1951-52), 20-23.

do primeramente por F. Ratzel y de manera especial por los componentes de la escuela de Viena con el fin de contrarrestar y subsanar los errores del evolucionismo religioso. El P. Schmidt está convencido de que la religión es una actividad humana histórica, cuyo conocimiento solamente se obtiene determinando su origen y desarrollo contextual, a saber, empleando el método histórico que consta de estos tramos: comparación de datos de una misma unidad cultural, diferenciación de estratos cronológicamente ordenados, relación entre diversas culturas, cronología de estas relaciones en la evolución de la humanidad [55].

Siguiendo estos pasos, W. Schmidt distingue tres etapas en la civilización primitiva: predadores (primaria), cultivadores (secundaria), predadores-cultivadores (derivación y mezcla de las anteriores). Estos ciclos culturales, además de dar a conocer el régimen social y económico, permiten determinar la forma de religiosidad que se practica y el área geográfica de su desarrollo. Con estos datos a la vista, Schmidt llega a la conclusión de que la forma primitiva de religión es el monoteísmo o creencia en un Ser supremo. «Este Ser supremo se encuentra en *todos* los grupos de pueblos de la cultura primitiva, aunque no en todos con la misma naturaleza y fuerza: en todos, sin embargo, con fuerza bastante para poner fuera de duda su sitio prominente» [56].

Resumiendo: los seguidores de la tendencia historiológica defienden que solamente insertando la religión en la historia y en la cultura es posible comprenderla adecuadamente y dotar de carácter científico a su estudio.

4. *Tendencia sociológica* [57]. Inspirados en el pensamiento de A. Comte (1798-1857), los seguidores de esta tendencia centran su atención en los aspectos sociales de lo religioso, como único campo de conocimiento científico. Ninguna otra dimensión es susceptible de ciencia porque es fruto de la especulación teológica o del sentimiento místico, inverificable por la experiencia.

Apoyado en los principios comtianos, E. Durkheim (1858-1917) aborda el estudio de la vida religiosa de los pueblos primitivos, sobre todo el totemismo australiano, llegando a la conclusión de que

[55] Cf. W. SCHMIDT, *Manual de la historia comparada de las religiones. Origen y formación de la religión. Teorías y hechos* (Madrid 1921). Cf. J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión* (Madrid 1982), 39-42.

[56] Ibid., 253. Comparten esta opinión H. PINARD DE LA BOULLAGE, *Estudio comparado de las religiones* II (Barcelona 1964), 83-146. R. PETAZZONI, «Il metodo comparativo», en *Numen* 6 (1959), 110.

[57] Interesan M. MESLIN, *Pour une science...*, ed. c., 56-110; J. MATTES, *Introducción a...*, ed. c., 13-16; J. RIES, *Lo sagrado...*, ed. c., 19-26; J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a...*, ed. c., 35-39.

todo fenómeno religioso es un hecho social más, respuesta a necesidades colectivas y resultado de una reflexión también colectiva. La conciencia común de una sociedad determinada es el hontanar de las ideas que marcan las pautas de los pueblos. Por eso define la religión como «un sistema de creencias y de prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, separadas del mundo de los hombres, prohibidas, pero al mismo tiempo creencias y prácticas que integran en una comunidad llamada Iglesia a aquellos que se adhieren a ellas» [58].

En esta óptica, la religión es un fenómeno colectivo, cuya causa objetiva universal no es el conocimiento y aceptación de un ser supramundano, sino la sociedad misma. Lo sagrado o ámbito de la religión se convierte entonces en categoría colectiva derivada de las relaciones sociales y comprende una esfera de fuerzas creadas por la comunidad superpuestas a la realidad ordinaria. Apurando esta concepción, Durkheim llega a decir que «los dioses son los pueblos pensados simbólicamente» [59].

A pesar de las críticas de L. Lévy-Bruhl (1857-1939), para quien la religión no es más que un fenómeno residual de la mentalidad prelógica, la teoría de Durkheim, perfeccionada por M. Mauss (1872-1950), adquiere gran influencia. Este historiador juzga inseparables las creencias y prácticas religiosas del marco social que las sustenta porque obedecen a los sentimientos del grupo que gira en torno al tótem, centro aglutinador y elemento de cohesión social. En este ámbito es donde hay que estudiar la religión, según Mauss.

J. Ries simpatiza con esta idea y sostiene que la conciencia social es elemento clarificador del fenómeno religioso, porque hace salir a los dioses del templo, a la vez que introduce en él realidades sociales como patria, trabajo, vida, etc. [60].

Por nuestra parte nos preguntamos si lo religioso se agota en su positividad social o si ésta no es más que un dato, el más importante si se quiere, a través del cual la religión se revela como dimensión específica e irreductible.

* * *

En resumen: Las tendencias antes expuestas dictan dos conclusiones importantes con vistas a determinar el objeto de las ciencias de la religión. Primero, no existe total uniformidad en el estudio científico de lo religioso. Aparecen tantos procedimientos como as-

[58] E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris 1968), 50. Trad. española: *Formas elementales de la vida religiosa* (Madrid).

[59] Id., «Le problème religieux et la dualité de la famille», en *BSFPh* 13 (Paris 1913), 64, y *Textes,* 2, p.23. Cf. J. Ries, *Lo sagrado...,* ed. c., 19-23.

[60] Cf. J. Ries, o.c., 26-26.

pectos reviste el fenómeno. Significa esto que el conocimiento completo del hecho exige una ciencia integradora de los diversos puntos de vista desde los que puede ser considerado. Por eso abogamos por una síntesis de aquellos elementos cuyo conocimiento ayuda a discernir el sentido profundo de la estructura relacional que aparece a través de creencias, prácticas, conducta, estados psicológicos, configuración comunitaria y social.

Para obtener una síntesis de esta categoría es necesario tener en cuenta estratos fundamentales de la vida humana, como el intelectivo y psíquico, el histórico y social, el conductual y cultural. Se trata de un conocimiento mediato obtenido a través de las manifestaciones que canalizan una vivencia o una actitud específica del ser humano. Como apunta J. Wach, «la experiencia religiosa tiende a la *expresión*... Solamente a través de la expresión llegan nuestras experiencias a los otros, lo mismo que la vivencia religiosa llega al historiador. La experiencia religiosa de otra persona nunca puede ser objeto de investigación directa» [61].

Quiere decir esto que el conocimiento científico de la religión comporta tres elementos, téorico, práctico y social, que lo sitúan en la confluencia de tres disciplinas, de cuyos métodos tiene que valerse, aunque conservando su propia originalidad, con el fin de expresar el sentido específico de unos hechos determinados. Por eso la verdadera ciencia de la religión no comprende tanto los aspectos positivos como las dimensiones fenomenológica y racional de la misma. Pues bien, estas dos funciones peculiares, fenomenológica y filosófica, son el objeto de nuestro trabajo [62].

Completamos esta reflexión con un cuadro comparativo o clasificación de las ciencias de la religión.

III. CLASIFICACIÓN DE LAS CIENCIAS DE LA RELIGIÓN. ESQUEMA COMPARATIVO

El objetivo que perseguimos en esta obra es doble: por una lado, comprender el sentido propio de la actitud religiosa; por otro, comprobar su valor real o coherencia recional. El primero reviste un carácter fenomenológico; el segundo se inscribe en el marco de la reflexión filosófica. Por eso concebimos nuestro trabajo como fenomenología y filosofía de la religión.

Mas para alcanzar esta meta juzgamos necesario presentar previamente un cuadro o esquema general de los distintos saberes del

[61] J. WACH, «Problématique et typologie de l'expérience religieuse», en *ASR* n.14 (1962), 58.

[62] Para una valoración de estas tendencias remitimos a L. DUCH, *Ciencia de...*, ed. c., 68-69. También M. MESLIN, *Pour une science...*, ed. c., 13ss.

hecho religioso o formas bajo las cuales se viene estudiando. A él nos conducen las consideraciones del apartado anterior.

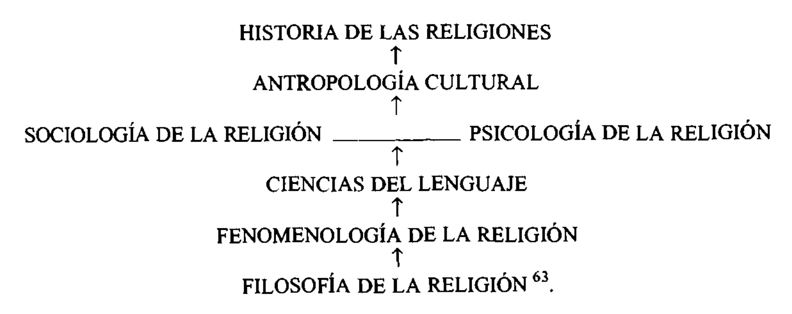
El criterio clasificatorio no es otro que la perspectiva en la que es abordado el hecho. Ello nos da pie para dividir este apartado en dos subapartados: *a)* esquema clasificatorio, *b)* diversas ciencias de la religión.

1. Esquema clasificatorio

Ateniéndonos al criterio indicado, el hecho religioso puede ser abordado en sus aspectos verificables por la experiencia, cuyo resultado es el conjunto de ciencias positivas de la religión. Este estudio se lleva a cabo en dos niveles diferentes. Uno estrictamente científico, que analiza los distintos aspectos y perspectivas, y otro fenomenológico, que comprende una síntesis global de dichos aspectos captando su significación profunda y estructura fundamental. El primero da lugar a las llamadas ciencias positivas de la religión (Historia, Sociología, Psicología). El segundo, centrado en la significación propia del hecho, es la fenomenología de la religión o estudio de su esencia.

Pero esto no es todo. Además de estos aspectos o dimensiones, el conocimiento completo del hecho religioso requiere otro tratamiento que permita captar su verdad objetiva, su coherencia racional interna. Es lo que se conoce con el nombre de reflexión normativa del hecho religioso. Con ella se determina su racionabilidad y se establecen su conveniencia o su disconformidad con las leyes generales del pensamiento. En este nivel se sitúan la filosofía de la religión o ponderación racional y la teología o reflexión sobre la palabra de Dios.

El gráfico de L. Font, que copiamos a continuación, es una explicación plástica de lo que acabamos de decir:



[63] Cf. L. Font, «L'Estatut de la Filosofia de la Religió», en *Enrhomar. Quaderns de Filosofia. 2. Filosofia de la Religió* (Universitat Autonoma de Barcelona, 1981), 19.

Resumen: Historia de las religiones-Antropología cultural-Ciencias del lenguaje-Fenomenología de la religión-Filosofía de la religión y Teología.

2. Diferentes ciencias de la religión

En el cuadro anterior se recogen los diversos aspectos bajo los cuales se estudia el hecho religioso, pero no hay que olvidar que la razón de ser de estos saberes, en tanto que ciencias de la religión, no es precisamente el dato empírico verificable, sino la formalidad o denominador común que lo especifica. La esencia o naturaleza universal subyacente [64], la religión como tal.

a) *Historia de las religiones*

Estudia la religión en perspectiva histórica y tiene por objeto la génesis, el desarrollo y el cumplimiento de los hechos en el tiempo y en el espacio. Como parte de la historia general del hombre, la de las religiones indaga el pasado religioso de la humanidad y proporciona abundante material para el conocimiento de esta faceta específica del ser humano.

En un principio esta historia comprendía solamente las religiones del tronco bíblico y las del mundo grecorromano, pero a partir del Renacimiento, merced a los nuevos descubrimientos geográficos y a la expansión colonial y la actividad misionera de la Iglesia, incrementó su caudal con otras formas de religiosidad, como las originarias de Asia (hinduismo y budismo) y las de los pueblos aborígenes de América. Con ello se ponen las bases de la actual ciencia de historia general de las religiones.

En la configuración de esta ciencia se distinguen tres etapas. La primera, en la que predomina la resistencia a todo lo que aparece extraño, comprende la tradición judeocristiana y el islam, como únicas formas de religiosidad auténtica. La segunda intenta vencer el partidismo religioso de la anterior, tanto el de quienes sólo consideran la teología cristiana como objeto de estudio como el de los que centran únicamente su atención sobre la visión positiva de las religiones. La tercera procura superar el positivismo y admite la *comprensión* profunda del hecho basada en la intencionalidad de la con-

[64] Cf. H. Puech-P. Vignaux, «La science des religions en France», en H. Desroches-J. Seguy, *Introducción...*, ed. c., 11-12.

ciencia. La Etnología ha prestado un buen servicio a este quehacer [65].

Hay que admitir que con el conocimiento histórico de las religiones en todas las áreas de su desarrollo se ha obtenido una mejor comprensión del hecho. «El resurgimiento de la investigación histórico-religiosa significó un profundo cambio en la comprensión de la religión» [66].

Cuatro son los objetivos principales de la historia de las religiones: investigación de los hechos religiosos de un determinado tiempo y lugar o de la historia general, coordinación interna de los mismos, su enmarcación en el contexto cultural correspondiente, génesis y proceso evolutivo del conjunto. Se trata de aplicar a un hecho histórico peculiar, el religioso, los criterios generales de la ciencia histórica [67].

En cuanto historia, se ocupa del proceso genésico de los hechos hasta el momento de su observación, recorriendo las etapas franqueadas y narrando su cronología en perspectiva unitaria. Como religiosa, trata de conocer sistemáticamente el pasado de una religión o religiones comprobando lo que de ellas subsiste en el momento presente. Los vestigios del pasado (monumentos, documentos, restos arqueológicos, etc.), tratados con una metodología adecuada, constituyen un valioso arsenal de datos para el historiador. Con su análisis elabora una síntesis que permite conocer una serie de fenómenos especiales dentro de un marco más amplio que les confiere unidad y sentido. Su labor consiste, como indica J. Bottero, en «reordenar lo mejor posible los *membra disjecta* que proporciona el análisis histórico, completándolo con una síntesis que reúne dichos elementos en nuestra mente tal como estuvieron unidos realmente en el pasado, a la vez que restituir en la medida de lo posible la fluencia, el curso y la trayectoria del pasado» [68].

b) *Sociología de la religión*

El cometido propio de la sociología de la religión es el estudio del aspecto interpersonal y comunitario de los fenómenos religiosos. No es lo mismo que sociología religiosa. Aquélla hace hincapié en

[65] Cf A. TORRES QUEIRUGA, *La constitución moderna* , ed c , 39-52

[66] J WAARCHENBURG, *Religionen und Religion* Citado por A TORRES QUEIRUGA, o c , 53 (64)

[67] Cf I M SANS, «Síntesis de la historia de las religiones», en M FRAIJO, *Filosofía de la religión* (Madrid 1994), 47.

[68] J. BOTTERO, «Les histoires des religions», en H DESROCHES-J SEGUY, *Introduction aux.* , ed. c., 120

los condicionamientos sociales de los hechos religiosos y su interdependencia del sistema sociopolítico y cultural; ésta, en cambio, se ocupa de las formas religiosas de la vida social analizando su problemática en el marco de la secularidad. Se fija principalmente en el comportamiento religioso externo de la colectividad, a saber, en sus avatares en relación con la sociedad, en su densidad en el presente y en su posible futuro. Su método preferido es la estadística [69].

Interesa destacar el papel de la sociología de la religión porque determina el aspecto comunitario como constitutivo, de suerte que todo análisis riguroso, tanto de orden fenomenológico como filosófico, debe contar necesariamente con un conocimiento sociológico del fenómeno religioso. El entronque social de la religión se convierte así en plataforma y escaparate de la misma, de tal manera que muchos autores consideran la sociología como la rama principal de la ciencia de la religión.

Los sociólogos clásicos reducen las implicaciones sociales de la religión a las siguientes:

a) Concepto de religión en dependencia de la idea de sociedad que se tenga.

b) Pluralidad de funciones en la comunidad social según el concepto de lo religioso.

c) Variación de estas funciones a tenor de los avatares históricos y las situaciones sociales [70].

Sin compartir en su totalidad las tesis de H. C. Puech y P. Vignaux, que sostienen que el hecho religioso sólo puede ser definido desde parámetros sociales [71], hay que reconocer que la vida en sociedad es un lugar apropiado para captar aspectos fundamentales de la religión. Es cierto que la dimensión social del hecho religioso no lo agota en su totalidad, pero también es verdad que constituye un elemento esencial del mismo. Las aportaciones del análisis social son imprescindibles tanto para obtener una descripción fenomenológica adecuada como para establecer una reflexión racional sobre la actitud religiosa.

c) *Psicología de la religión*

Esta disciplina, centrada en los condicionamientos psíquicos del comportamiento religioso, estudia los resultados del encuentro del hombre con lo sagrado a nivel de la conciencia. En otros términos,

[69] Cf J MATTES, *Introducción a* , ed c , 37-41ss También A TORRES QUEIRUGA, *La constitución* , ed c., 59-62

[70] Cf J M MARDONES, «Sociología del hecho religioso», en M FRAIJO, *Filosofía de la religión* , ed c., 133-140

[71] Cf H C PUECH-P VIGNAUX, «Les sciences religieuses», en *Les sciences Sociales en France Enseignement et Recherche* (Paris 1937) (Reproducido por H DESROCHES-J SEGUY, *Introduction aux sciences* , ed c , 9-34)

indaga los componentes psicológicos de la actitud religiosa a través de las formas conductuales de las personas creyentes.

A diferencia de la psicopatología, que se ocupa de fenómenos especiales de orden religioso próximos a la alucinación, la psicología de la religión analiza las implicaciones psicológicas derivadas de la conciencia de dependencia de un Ser superior. Al ser un hecho humano específico, la religión cae dentro de la ciencia psicológica. Así la entendieron desde el principio autores como William James, en sus estudios psicológicos de la experiencia religiosa, y Karl Girgensohn en su psicología de la introspección. Éstos, lo mismo que H. Leuba (1868-1946) y W. Vund (1832-1920), consideran la vivencia religiosa como objeto de la psicología de la religión [72].

Pero no es fácil elaborar una psicología de la religión rigurosamente científica porque resulta arduo determinar los conceptos clave que permitan la comprensión científica correspondiente. Señalar estos elementos es la tarea de la psicología empírica de la religión. Tarea que tiene que cumplirse a través del lenguaje religioso, medio en el que se expresa el objeto trascendente y las realidades que lo significan. En definitiva, se trata de saber en qué medida son específicos los estados anímicos narrados por este lenguaje. Como ha demostrado C. G. Yung, las manifestaciones religiosas, enraizadas en el psiquismo humano, son expresión de la conciencia transformada por la experiencia de lo sagrado, dada a conocer solamente mediante un lenguaje peculiar, el simbólico y mítico [73].

No obstante creo necesario distinguir entre psicología de la religión y psicología religiosa. Esta última ha sido impulsada especialmente por la escuela de Bruselas de la mano de A. Vergote. Empleando un procedimiento cercano al de la Fenomenología, Vergote investiga las representaciones de Dios y su repercusión en la conciencia del sujeto con resultados positivos en orden a obtener una mejor comprensión de la actitud religiosa, sobre todo cristiana. Se trata de una psicología religiosa, más que de psicología de la religión, al servicio de la teología y de la pastoral cristiana [74].

Concluimos este apartado diciendo que la historia, la sociología y la psicología de la religión no son ciencias aisladas. Aunque pueden

[72] Cf W JAMES, *The Varieties of Religions Experience a Study in Human Nature* (New York 1963) K. GIRGENSOHN, *Der Seelische Aufban des religiosen Erleben* (Leipzig 1921) Cf M MESLIN, *Pour une science* , ed. c , 41-46.

[73] Cf C G JUNG, *Psychologie et Religion* (Paris 1960), 14, 198. Trad. esp . *Psicología y religión* (Buenos Aires 1965) Sobre Jung véase A VAZQUEZ, «Antropología analítica de C G Jung», en J de Sahagún LUCAS (ed), *Nuevas antropologías del siglo XX* (Salamanca 1994), 113-137

[74] Cf A FIERRO, «Psicología de la religión», en M FRAIJO (dir), *Filosofía* , ed c , 126-127

dar la impresión de saberes parciales, se coordinan entre sí en mutua complementariedad como otros tantos capítulos o partes de una ciencia general que las engloba. Centradas en la observación empírica de los hechos, renuncian a prejuicios filosóficos y teológicos y cumplen su cometido ajustándose al método de las ciencias positivas. De este modo preparan el camino a otras formas de abordar la comprensión del hecho religioso, la fenomenología y la filosofía.

d) *Fenomenología y filosofía de la religión*

Vienen a engrosar el marco de las ciencias de la religión, pero desde perspectivas distintas y con métodos diferentes. Abordan el hecho religioso en su globalidad con el propósito de descubrir su especificidad y razón formal y ofrecer una interpretación racional del mismo. Se ocupan de su definición y credibilidad a nivel de la razón.

En los dos capítulos siguientes nos ocuparemos con detención de ellas. Ahora nos limitamos a una somera descripción de cada una con el fin de completar el cuadro general expuesto al principio.

Por fenomenología de la religión entendemos, de una forma aproximada, el estudio de fenómenos, tipos de fe y ritos correspondientes a estructuras observables, cuya significación última se indaga. Respetando la objetividad de los hechos y sin emitir ningún juicio de valor real, el fenomenólogo de la religión trata de captar el sentido profundo (la esencia o razón formal) del hecho investigado.

La filosofía de la religión, en cambio, tiene por objeto la interpretación racional de los hechos descritos por la fenomenología. En opinión de K. Rahner, es la determinación filosófica de lo que es y ha de ser la religión. Opera con los medios cognoscitivos propios de la reflexión filosófica y plantea el problema de su verdad objetiva. Es, por tanto, ponderación racional de la actitud religiosa según las leyes del entendimiento [75].

J. Ferrater Mora la ha definido en estos términos: «La filosofía de la religión no es una parte de la filosofía, como puede serlo la Óptica de la Física. Es la filosofía misma en cuanto que excava y ahonda en el terreno religioso como dimensión constitutiva del hombre» [76].

Sirvan esta acotaciones para introducirnos en un estudio más pormenorizado de estas dos ramas del saber religioso. Será el objeto de los capítulos inmediatos [77].

[75] Cf K. RAHNER, *Oyente de la palabra Fundamentos para una filosofía de la religión* (Barcelona 1967), 223

[76] J FERRATER MORA, *La filosofía en el mundo de hoy* (Madrid 1959), 186

[77] Para una historia breve de las ciencias de la religión remitimos a las obras, ya citadas, de A TORRES QUEIRUGA, M MESLIN, H DESROCHES y L DUCH

CAPÍTULO II

FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

BIBLIOGRAFÍA

DUMÉRY, H., *Fenomenología y religión* (Barcelona 1968); ID., *Critique et religion* (Paris 1957); ELIADE, M., *Tratado de historia de las religiones* (Madrid 1974); FIERRO, A., *Sobre la religión. Descripción y teoría* (Madrid 1979); FRAIJO, M., *Filosofía de la religión. Estudios y textos* (Madrid 1994), 13-47, 67-87; GÓMEZ CAFFARENA, J.-MARTÍN VELASCO, J., *Filosofía de la religión* (Madrid 1973); GÓMEZ CAFFARENA-MARDONES, J. M. (eds.), *Materiales para una filosofía de la religión. Cuestiones epistemológicas* I-II (Barcelona 1992); LEEUW, G. van der, *Fenomenología de la religión* (México 1964); MARTÍN VELASCO, J., *Introducción a la fenomenología de la religión* (Madrid 1978), 46-85; SÁDABA, J., *Lecciones de filosofía de la religión* (Madrid 1989); TORRES QUEIRUGA, A., *La constitución moderna de la razón religiosa* (Estella 1992), 85-132, 149-274; LUCAS, J. de Sahagún, *Interpretación del hecho religioso. Filosofía y fenomenología de la religión* (Salamanca ²1990), 30-46; WIDENGREN, G., *Fenomenología de la religión* (Madrid 1976).

En este capítulo y en el siguiente nos ocuparemos de dos formas de abordar el hecho religioso relacionadas entre sí. Ambas toman el material de su reflexión de las ciencias positivas de la religión, pero lo hacen desde perspectivas distintas. La fenomenología de la religión presenta el hecho en su especificidad poniendo ante los ojos su *lógos* o razón formal, su sentido y significación última. La filosofía, en cambio, es una reflexión racional sobre el hecho presentado por la fenomenología. Lo valora y critica a la luz de los principios de la metafísica. Será el objeto del capítulo siguiente.

En éste daremos estos pasos. Primero intentamos determinar el concepto de fenomenología de la religión como ciencia independiente. Para ello hablaremos de su objeto, de su ámbito y de su contenido, así como de sus funciones y cometido. Después describiremos el método de esta disciplina según los autores más representativos. Finalmente expondremos la historia de la misma, fijándonos en los puntos más relevantes, y concluiremos con una síntesis o resumen de la fenomenología de la religión.

I. CONCEPTO Y ÁMBITO DE LA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

La fenomenología de la religión, cuyo nacimiento es relativamente reciente, surge de la necesidad de unificar las diversas áreas del conocimiento de lo religioso con el fin de determinar su sentido y significación propia. La comprensión de la actitud religiosa escapa al dato histórico, a la dimensión sociológica y a la resultante psíquica. La metodología de estas ciencias es incapaz por sí misma de alcanzar la estructura íntima del fenómeno. Por eso se requiere otra forma de acercamiento que se adentre en la intimidad del dato y descubra su formalidad específica.

Con este fin se recurre al método fenomenológico propuesto por Husserl, viendo en él la posibilidad de obtener los resultados apetecidos en el conocimiento de lo religioso. La observación atenta de los hechos abre el camino a la interpretación comprensiva sin necesidad de emitir juicio valorativo alguno. En esta comprensión se suceden dos pasos o momentos: descripción del hecho e interpretación del mismo.

1. La descripción

Sin necesidad de apurar el concepto de fenomenología, baste decir que nació más como método que como saber especial. Su punto de partida es la observación del hecho que se muestra al sujeto. Este requisito es imprescindible no sólo en las ciencias de la naturaleza, sino también en las del espíritu, cuya finalidad es interpretar lo que se muestra, lo dado en la experiencia, porque, en último término, la explicación no es otra cosa que explicitación categorial del hecho experimentado. La combinación armónica entre lo *prerreflexivo* y la reflexión da lugar, en primera instancia, a la comprensión intelectiva del dato observado.

Acuñado por Kant y elevado por Hegel a un modo de conocimiento específico (*Fenomenología del Espíritu,* 1807), el término «fenómeno» es la base de una forma de saber que comprende el primer paso de las distintas ciencias a partir, sobre todo, de finales del siglo XIX. Es la fase descriptiva centrada en la esfera apariencial del objeto en cuestión. Su aplicación al caso del hecho religioso es completamente lógica, sobre todo si se tiene en cuenta la enorme cantidad de datos históricos, sociológicos y psicológicos que piden una sistematización adecuada que permita su discernimiento. Por eso se ha definido la fenomenología de la religión como saber *descriptivo* de la actitud religiosa.

2. La interpretación

Pero la simple descripción de los hechos es insuficiente. Por debajo de los rasgos y caracteres externos se encuentra el elemento subjetivo como principio agente del fenómeno y fuerza animadora del mismo. Lo que aparece al exterior es la manifestación de una actitud profunda; responde a una vivencia o experiencia singular.

G. Dumézil (1898-1986) ha dejado constancia en su larga obra de que la religión no es mera colección de ritos, prácticas, doctrinas, normas morales, asociaciones, sino pensamiento articulado que define una experiencia vivida: las relaciones del hombre con la divinidad.

Pues bien, el descubrimiento e identificación de esta relación especial, relación de dependencia ciertamente, son obra de la fenomenología de la religión. Interpretando hechos históricos en contextos socioculturales diferentes y sirviéndose de expresiones lingüísticas y conductuales distintas, los fenomenólogos han logrado identificar la religión como fenómeno humano original y específico originado por el encuentro del hombre con una nueva esfera de la realidad, lo sagrado [1]. R. Otto lo llama *numinoso,* en cuyo encuentro el hombre experimenta unas vivencias singulares que lo determinan como ser religioso [2].

Son dos, por tanto, los pasos o momentos previos de esta ciencia: describir el hecho religioso a través de sus mostraciones e interpretarlo desvelando su sentido profundo y significación última. Con ello podemos adelantar ya una definición provisional de lo que entendemos por fenomenología de la religión: una ciencia que busca la comprensión del fenómeno religioso a partir de sus manifestaciones históricas tanto individuales como colectivas.

3. Objeto y contenido

Como cualquier fenómeno, el religioso comporta una doble relación entre un sujeto y un objeto que se encuentran, basada en el carácter intencional indiscutible propio de la conciencia-sujeto.

En el caso de la fenomenología de la religión, el objeto se identifica con lo sagrado y el sujeto es el hombre creyente. La relación entre ambos se transparenta a través de unos actos humanos que expresan un sentimiento de dependencia respecto de un ser extraño, superior y trascendente. La ciencia no capta el objeto directamente,

[1] Cf. M. ELIADE, *La nostalgie des origines* (Paris 1971), 30ss.
[2] Cf. R. OTTO, *Lo santo* (Madrid 1963), 16-106.

sino sólo a través de la actividad específica del sujeto, cuyo sentido intenta descifrar. Como indica G. van der Leeuw, «en la religión, Dios es el agente en la relación con el hombre; la ciencia puede hablar solamente de la actividad del hombre en relación con Dios, pero nada puede decir de la actividad de Dios» [3].

Con anterioridad, M. Scheler había definido la fenomenología de la religión como la ciencia que explicita el sentido de la relación del hombre con Dios en forma categorial. Por eso investiga, detecta y muestra la estructura constitutiva de los hechos llamados religiosos desde sus características y manifestaciones comunes, como el sacrificio, la oración, la purificación y otros semejantes [4].

G. van der Leeuw es más explícito en sus apreciaciones y ofrece una descripción de la fenomenología perfectamente aplicable al campo religioso:

> «La fenomenología busca el *fenómeno*. Pero el fenómeno es *lo que se muestra*. Esto quiere decir tres cosas: 1) es algo; 2) este algo se muestra; 3) es fenómeno precisamente porque se muestra. Pero el mostrarse tiene relación tanto con aquello que se muestra como con aquel a quien se muestra. Por ende, el fenómeno no es un objeto puro, tampoco es *el* objeto, la verdadera realidad cuya esencia queda oculta por la apariencia de las manifestaciones. De ello habla cierta metafísica. Al decir "fenómeno" tampoco se indica nada puramente subjetivo, una vida del sujeto. De ello trata cierto tipo de psicología... en la medida en que le es posible. El fenómeno es un objeto relacionado con el sujeto y un sujeto relacionado con el objeto. Con esto no pretendemos que el sujeto emprenda algo con el objeto o, viceversa, que el objeto padezca algo del sujeto. El fenómeno no es producido por el sujeto; menos aún es corroborado o demostrado por él. Toda su esencia está dada en que se muestra, se muestra a "alguien". Si este "alguien" empieza a hablar de lo que se muestra, aparece la fenomenología» [5].

En la mostración del fenómeno aparecen tres niveles distintos que corresponden a la vivencia, a la comprensión y al testimonio. La fenomenología de la religión tiene en cuenta de manera especial los dos últimos y trata de comprender y justificar la vivencia haciendo ver su estructura constitutiva y sentido último. Por eso el fenomenólogo habla de aquello que se ha mostrado [6]. Pero solamente puede cumplir este cometido de una manera indirecta, esto es, reconstruyendo la vivencia originaria y contemplándola no en sí misma, sino

[3] G. van der LEEUW, *Fenomenología...*, ed. c., 13.

[4] Cf. M. SCHELER, *De lo eterno en el hombre. La esencia y los atributos de Dios* (Madrid 1940).

[5] G. van der LEEUW, *Fenomenología...*, ed. c., 642.

[6] Cf. ibid., 645.

como en un espejo, el de su propia conciencia de observador. Es una forma legítima, porque también se puede hablar con propiedad de las cosas vistas a través del espejo.

Significa esto que la fenomenología de la religión no comienza hablando de Dios, sino de la experiencia vivencial que el hombre tiene de él manifestada en la trama de actos especiales. Su objetivo es analizar las respuestas dadas por el hombre a la interpelación de lo sagrado, lo *otro,* así como conocer la forma de vivir esta llamada. Por este procedimiento llega a descubrir la fe del creyente en Dios y su comportamiento para con él, pero sin poder decir nada más que él es lo *otro.* Ésta es la perspectiva en que se sitúa la fenomenología de la religión como ciencia específica.

Su dificultad principal estriba en el paso de la vivencia de dependencia de lo sagrado a la realidad objetiva de éste, ya que no se sitúa en el ámbito de lo experimentable, aunque se inserte en la vida humana. Indudablemente se corre un peligro de tautología, en cuanto que se establece un círculo cerrado constituido por el *hombre religioso* objeto de estudio y el hombre también religioso que realiza la investigación. A esta dificultad hacen frente los especialistas de distinta manera [7]. Volveremos sobre ello en el apartado que dedicamos al método de esta ciencia.

Ahora solamente nos interesa destacar que la fenomenología de la religión sobrevuela las circunstancias históricas y culturales y se centra en la estructura de los hechos para desvelar su sentido o carácter universal. Mas, a pesar de todo, no hay que olvidar que sólo aceptando la complementariedad histórica es como el fenomenólogo puede soslayar el solipsismo tautológico del que hablamos antes, ya que la experiencia interna no puede prescindir de sus manifestaciones externas [8].

Concretando: Dos son las condiciones que debe cumplir la fenomenología de la religión para encuadrarse en el marco de las ciencias de la religión. 1) Distinguir la *ocasionalidad* del hecho de su *eidos;* 2) Sistematizar tipológicamente los datos religiosos en su necesario desarrollo histórico. Los distintos autores, de manera especial G. van der Leeuw, tienen en cuenta estos requisitos a la hora de explicitar el sentido de unos comportamientos sin prejuzgar la realidad objetiva de su fuente.

Por vía negativa, G. van der Leeuw acota el campo de la fenomenología de la religión, a la vez que pone las bases para su configuración. Comienza diciendo lo que no es, para decir a continuación lo que es propiamente. Resumimos su pensamiento.

[7] Cf. M. Meslin, *Pour une science...*, ed. c., 142.
[8] Cf. ibid., 145. También R. Petazzoni, *Numen* I (1954), 1-7.

La fenomenología de lo religioso no es *poesía,* ya que interpreta lo que hay y no canta su idealidad. Tampoco es *historia* de las religiones, pues, aunque actúa sobre los datos, no se limita a recopilarlos, sino que intenta comprenderlos en su especificidad. Si no comprende, no tiene nada que decir. Igualmente se distingue de la *psicología,* en cuanto que ésta se ocupa solamente del impacto psíquico producido por la religión, mientras que aquélla abarca al hombre entero como agente y sujeto de la misma. Asimismo dista mucho de identificarse con la *filosofía* y *teología,* porque, aunque conduce a ellas, la fenomenología debe obrar con independencia de cualquier prejuicio filosófico y teológico; practica la *epojé.*

Acotado el campo de esta ciencia por exclusión, el fenomenólogo holandés determina su cometido indicando sus fines propios: 1) Describir los fenómenos y ponerles nombre (oración, sacrificio, rito, etcétera); 2) Insertar el hecho en la propia existencia *viviéndolo;* 3) Contemplar lo mostrado; 4) Explicitar y aclarar su sentido; 5) Comprender lo manifestado [9].

4. Definición

Habida cuenta del cometido, ámbito y objeto de la fenomenología de la religión, podemos ofrecer ya una definición que responda a las exigencias señaladas. En este sentido se la define como la ciencia que trata de la perceptibilidad inmediata de la esencia de la religión a través de sus manifestaciones (objetos, actos, doctrinas, instituciones, comportamientos y resultados). El binomio esencia-manifestación es el eje de articulación de este saber específico [10]. En una palabra, por encima de las ciencias particulares positivas que estudian diversos aspectos del hecho religioso y su evolución, la fenomenología destaca su estructura constitutiva y significación específica, es decir, pone de relieve el elemento común determinante de su esencia.

J. Martín Velasco la define como la interpretación descriptiva y no normativa del hecho religioso a partir de sus múltiples manifestaciones con el fin de comprender su estructura significativa y la ley que rige su desarrollo. Es estudio sistemático que posibilita el discernimiento de la religión desde los datos recogidos por la historia y las ciencias afines [11].

[9] Cf. G. van der LEEUW, *Fenomenología...*, ed. c., 652-658.

[10] Cf. G. van der LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations* (Paris 1948).

[11] Cf. J. GOMEZ CAFFARENA-J. MARTÍN VELASCO, *Filosofía de la religión...*, ed. c., 62-64.

Uno de los especialistas más representativos, G. Widengren, le asigna funciones semejantes a las que reseñábamos antes. Son éstas: 1) Descripción de los hechos; 2) Ordenación sistemática de los mismos; 3) Interpretación comprensiva; 4) Establecimiento de una tipología y una estructura específica [12].

II. MÉTODO DE LA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

Para completar las consideraciones anteriores, es necesario hacer unas breves anotaciones sobre los rasgos peculiares del método de la fenomenología de la religión. Para ello nos fijaremos especialmente en el procedimiento seguido por algunos de sus cultivadores.

Tomando como base las líneas fundamentales del método fenomenológico de origen husserliano y manteniendo su misma estructura [13] (triple reducción: eidética, fenomenológica y trascendental), la fenomenología de la religión introduce ciertas matizaciones que conviene tomar en consideración. Con este fin distribuimos el presente apartado en los puntos siguientes: presupuestos metodológicos, representantes principales de este método y síntesis histórica.

1. **Presupuestos metodológicos**

Se trata de un procedimiento hermenéutico que cuenta con dos presupuestos fundamentales: la irreductibilidad de la religión como hecho humano específico y su complejidad significativa [14]. Veamos cada uno de estos presupuestos.

a) *La religión como hecho humano específico*

Hemos dicho que la fenomenología de la religión tiene que apoyarse siempre en hechos concretos localizables en el tiempo y en el espacio que revisten características especiales por las que se distinguen de cualquier otro fenómeno humano. Son acontecimientos cuya historicidad está fuera de toda duda razonable. Por eso el objeto de investigación no es su existencia propiamente, el *an sit,* sino su esencia o *quid sit.*

[12] Cf. G. WIDENGREN, «La Méthode Compartive entre philosophie et phénoménologie», en *Problems and Method of the History of Religion* (Leiden 1972), 14.

[13] Cf. J. SANMARTÍN, *La estructura del método fenomenológico* (Madrid 1986).

[14] Remitimos a los estudios de J. Martín Velasco, especialmente una de sus últimas aportaciones: «Fenomenología de la religión», en M. FRAIJO, *Filosofía de la religión...,* ed. c., 67-87.

Para despejar esta incógnita, el investigador emplea el método fenomenológico en su sentido más amplio, esto es, se atiene al dato empírico auténtico y capta su peculiaridad. De este modo puede elaborar una interpretación de lo observado sin distorsionar su sentido, aunque le aplique el calificativo de «religioso» porque su peculiaridad encaja en lo que él entiende por tal. Si se prefiere, puede emplearse una definición provisional como instrumento de trabajo, pero nada más.

Realizada esta primera aproximación, el fenomenólogo establece una comparación sistemática de las diferentes formas del hecho a lo largo de la historia y en los diversos contextos socioculturales. Se trata de una labor de síntesis o recogida de aspectos y características que el especialista estudia en su totalidad con la intención explícita de ofrecer una comprensión significativa.

G. Dumézil resume así esta labor: Lo que hoy llama la atención y pide ser estudiado «son las *estructuras*, los *mecanismos*, los *equilibrios* constitutivos de toda religión... En una palabra, la investigación se coloca hoy bajo el signo del *lógos* y no bajo el *mana*» [15]. Siguiendo este procedimiento se descubren unas líneas maestras que aglutinan los demás aspectos integrantes del hecho y ponen en la pista de su esencia.

b) *La religión como hecho humano complejo y significativo*

Es el segundo presupuesto con el que hay que contar, ya que la estructura del hecho religioso es sumamente compleja. Consta de una serie de elementos con significación específica merced a la intencionalidad del sujeto humano. La parte que corresponde a éste *(nóesis)* y el elemento objetivo *(noema)* cualifican el hecho dotándolo de sentido propio. Descubrir esta significación —lo religioso— es obra de la fenomenología de la religión.

Pero no hay que olvidar que en esta tarea de comprensión interviene siempre un factor subjetivo imprescindible, la empatía, que permite al intérprete entrar en comunicación con la intención subyacente al dato estudiado. Tanto el observador como el autor del hecho son hombres cuyas vivencias personales sintonizan a pesar de su distancia en el tiempo y el lugar y sus diferencias ideológicas.

Conviene recordar al mismo tiempo que el hecho religioso comporta todo un proceso de génesis, desarrollo y configuración dentro de un contexto cultural determinado. Es la encarnación de una inten-

[15] G. Dumézil, en M. Eliade, *Tratado de historia de las religones*, prólogo (Madrid 1954), 1.

ción en un cuerpo expresivo, cuyo sentido profundo hay que dilucidar por vía intuitiva más que por procedimiento racional deductivo. De este modo se evitan dos peligros: la parcelación propia de las ciencias positivas, por un lado, y la imposición de esquemas filosóficos y teológicos, por otro.

Tampoco se debe caer en una «morfología» de lo sagrado, ajena al dinamismo y unidad esencial del fenómeno religioso como hecho humano.

En resumen: el método de la fenomenología de la religión se caracteriza por estas dos cosas, la actitud mental que adopta y el concepto clave que emplea. La primera se cifra en el respeto a la *significación* de los datos; el segundo es la *manifestación* como base del conocimiento [16].

2. Representantes de esta disciplina: P. D. Chantepie de la Saussaye

Los cultivadores de la fenomenología de la religión se inspiran en los principios de E. Husserl, Brentano, Spranger, Jaspers y Heidegger y reasumen las aplicaciones al campo religioso hechas sucesivamente por R. Otto, G. Dumézil y R. Caillois. Desde un posicionamiento idéntico llegan a conclusiones semejantes. Para mayor claridad y precisión ofrecemos un breve esquema de uno de los pioneros de esta disciplina: P. D. Chantepie de la Saussaye, aunque reconocemos también las valiosas aportaciones de otros muchos como N. Söderblon, J. Wach, G. van der Leeuw, M. Eliade y D. Duméry.

Chantepie de la Saussaye (1848-1920) ofrece por primera vez un estudio fenomenológico de la religión en su obra, publicada en 1887, titulada *Manual de historia de las religiones.* En ella presenta la fenomenología como preámbulo o camino hacia otras ciencias, concretamente la psicología y la sociología, a la vez que le asigna un doble cometido: determinar la esencia de la religión y estudiar sus manifestaciones. Para este último echa mano de la etnología y de la historia, mientras que para el primero (la esencia) recurre a los dominios de la filosofía y de la psicología. Desde estos presupuestos define la fenomenología de la religión como la «ciencia que se propone el estudio de la religión, de su esencia y de sus manifestaciones» [17].

[16] Cf. F. A. ISSAMBERT, «La phénoménologie religieuse», en H. DESROCHES-J. SEGUY, *Introduction...*, ed. c., 240.

[17] P. D. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Lehrbuch der Religionsgeschichte* I (Freiburg 1987-1989), 6.

Con el fin de evitar la yuxtaposición de manifestaciones y esencia, el autor holandés no aborda directamente la religión en sí misma, sino que emplea una serie de hechos mediadores que le permiten establecer el puente entre mostraciones y significado. Se sirve para ello de determinados objetos (idólos, piedras, árboles, animales), de actos cultuales (sacrificios, ofrendas, adoraciones), de sustratos sagrados (lugares, tiempos, personas), de resultados e instituciones (comunidades, arte, doctrina, códigos), en los que descubre un denominador común universal revelador de su esencia. Con este procedimiento logra encontrar una fuerza interior unificadora que los especifica y distingue. «Las manifestaciones externas de la religión —escribe— no pueden ser comprendidas más que por un proceso interior» [18].

En resumen, la finalidad que se propone este autor es describir y clasificar para comprender. De esta forma establece un nexo necesario entre ciencias positivas y filosofía de la religión. Ni que decir tiene que atribuye a la fenomenología un carácter propedéutico e introductorio, a manera de puente, absolutamente necesario para comprender el hecho religioso en su integridad. Como reconoce él mismo, «la clasificación de los diferentes fenómenos religiosos (fenomenología religiosa) conduce de la historia a la filosofía de la religión» [19]. Debemos reconocer, sin embargo, que en la segunda edición de su obra, 1897, el autor adopta una metodología marcadamente historiológica.

Con matizaciones importantes, G. Widengren prosigue el camino emprendido por Chantepie, haciendo especial hincapié en el dato histórico. Por eso entiende la fenomenología de la religión como una rama de la historia que clasifica y describe lo religioso tal como se muestra en sus expresiones cambiantes. Pero, más que ceñirse a las diversas formas históricas, Widengren se ocupa preferentemente de la exposición global de las mismas ofreciendo una síntesis sistemática con el fin de detectar su constante o invariante, su nota común significativa [20].

3. Síntesis histórica de la fenomenología de la religión

Indicaremos solamente los momentos o puntos clave que marcan la pauta del desarrollo histórico de esta disciplina como ciencia especial.

Aunque fue Chantepie de la Saussaye el iniciador de esta disciplina, hay que reconocer, sin embargo, que ningún estudio del hecho religioso puede prescindir de su aspecto fenomenológico. Por eso

[18] Ibid., 48.
[19] Ibid., 14. (En la trad. francesa, Paris 1904.)
[20] G. Widengren, *Fenomenología de la religión* (Madrid 1976). Prologada por J. Martín Velasco.

habrá que retrotraer sus comienzos mucho más atrás de lo que se piensa ordinariamente.

G. van der Leeuw distingue cinco grandes etapas históricas que distribuye de este modo [21]: 1) Ilustración, 2) Romanticismo, 3) Filología romántica, 4) Positivismo romántico, 5) Filosofía actual. Estos períodos no comprenden la historia completa y detallada de esta ciencia, como confiesa el mismo autor, sino que representan momentos cumbre sobre los que se puede articular una visión histórica aproximada de la misma. Los describimos a continuación.

a) *La Ilustración*

En este período el estudio de la religión reviste un carácter más etnológico y etnográfico que fenomenológico propiamente. Se comparan las culturas religiosas y las creencias de los distintos pueblos primitivos, advirtiendo en ellas grandes semejanzas, y en muchos casos verdadera identidad, con las de los pueblos civilizados. Estas condideraciones enciclopédicas llegan a la conclusión de que las diversas religiones no son más que distintas expresiones de la única religión natural.

G. van der Leeuw se refiere a dos investigadores representativos de esta época: C. Mainers, investigador de Gotinga al que el mismo G. van der Leeuw llama «el primer fenomenólogo consciente» (su obra data de 1806-1807), y Benjamin Constant, el más influyente de este período. El primero cataloga las diversas formas de religión y descubre un parentesco innegable entre todas ellas basado en una estructura común. Es el suyo un verdadero estudio fenomenológico. El segundo determina la especificidad religiosa, irreductible a cualquier otra forma de comportamiento, estableciendo esta tesis: el sentimiento es el constitutivo de la religión y aparece como «ley fundamental de la naturaleza humana». En opinión de G. van der Leeuw, B. Constant se preocupa exclusivamente de la naturaleza de los fenómenos de la religión, de dar a conocer su esencia [22]. Es un verdadero fenomenólogo de la religión.

b) *El Romanticismo*

En esta época la fenomenología de la religión recibe un impulso importante por obra de dos grandes pensadores: Creuzer, que pro-

[21] Cf. G. van der LEEUW, *Fenomenología...*, ed. c., 658-668. Cf. L. DUCH, «Antropología de la religión», en *Anthropologica* 6 (1977), 51-60.
[22] Ibid., 662.

fundiza en los datos históricos, y Hegel, quien define la religión como relación del espíritu finito con el Absoluto por vía de representación. Pero será F. Schleiermacher el que le confiera un puesto privilegiado situándola frente a la metafísica y la ética. Este autor reivindica la descripción intuitiva como medio adecuado para captar la esencia y la verdad de lo religioso en lugar del discurso racional y el imperativo ético.

c) *La filología romántica*

Aplicando métodos lingüísticos a las expresiones religiosas, filólogos de este período se proponen sacar a luz el sentido unitario de los símbolos. Max Müller y A. Kuhn, aunque anteponen el elemento comparativo a la comprensión profunda, contribuyeron, sin embargo, de forma eficaz al desarrollo del procedimiento fenomenológico en el conocimiento de lo religioso iniciado anteriormente.

d) *El positivismo romántico*

En este época cobra especial relieve la atención a lo fáctico y experimentable, pero esto no quita que aparezcan figuras relevantes que se ocupen también del sentido profundo del dato comprobado. Junto a nombres importantes, como Hermann Usener y A. Dieterich, G. van der Leew coloca el del ya conocido P. D. Chantepie de la Saussaye, a quien se debe, como hemos visto antes, el primer esbozo sistemático de fenomenología de la religión. También habrá que recordar a investigadores de la talla de W. Wund en Alemania, de Lévy-Bruhl en Francia y, sobre todo, de F. Heiler y R. Otto [23].

e) *Filosofía actual*

A partir de las obras de Dilthey y, sobre todo, de E. Husserl, el estudio comprensivo del hecho religioso ha adquirido un auge extraordinario últimamente. Se trata de entender los fenómenos en su modo de manifestarse al observador según las leyes del método fenomenológico: reducción eidética, fenomenológica y constitutiva trascendental. Cultivan esta ciencia, entre otros, M. Scheler y los ya citados en estas páginas J. Wach, N. Söderblom y el mismo G. van der Leeuw, cuya obra puede considerarse emblemática. Tampoco

[23] Cf. ibid., 665.

son ajenos a este procedimiento el rumano M. Eliade y el francés de la Universidad de Nanterre H. Duméry.

4. Tres formas actuales de Fenomenología de la religión

Para terminar este apartado presentamos, a modo de conclusión, las tres formas de entender hoy la fenomenología de la religión como ciencia autónoma [24].

a) La primera, que entiende el término «fenomenología» en el mismo sentido que E. Husserl, aplica al campo religioso de modo riguroso los presupuestos de este método. Pero, más que fenomenología de la religión, debería ser considerada propiamente filosofía porque, a la vez que interpreta, reflexiona sobre el dato en cuestión. Los representates principales de esta forma son M. Scheler y E. Stein.

b) Hay otra manera de aplicar los principios de la fenomenología al discernimiento de los datos acumulados por la historia de las religiones. Esta forma obedece al propósito de comprender lo mostrado con el fin de captar su estructura profunda y su razón formal, es decir, su especificidad, sin emitir juicio valorativo. Iniciada por F. Schleiermacher y R. Otto, esta corriente es representada por autores tan significativos como G. van der Leeuw, J. Wach, M. Eliade y J. M. Kitagawa.

c) Finalmente tenemos que referirnos a una corriente protagonizada principalmente por especialistas anglosajones que, partiendo de presupuestos comparativistas, intenta destacar los rasgos comunes de las distintas religiones con el fin de detectar su naturaleza. Hace hincapié en los datos históricos y tiene en cuenta los contextos socioculturales donde se desarrollan. Entre sus principales seguidores se encuentran E. O. James, G. Widengren y R. Petazzoni.

De todos modos debemos reconocer que no es fácil catalogar a los autores en una u otra corriente, ya que implícitamente participan de alguna manera de todas ellas. Pero una cosa es cierta: todos se ajustan a los mismos principios y están animados por idénticas intenciones. Se proponen identificar el hecho religioso desde el conocimiento de sus distintas manifestaciones y prescindiendo de todo juicio de verdad y valor objetivo, que dejan para la filósofia de la religón. De esta rama nos ocuparemos en el capítulo siguiente.

[24] J. Martín Velasco ofrece una valiosa síntesis de ellas. Cf. J. MARTÍN VELASCO, «Fenomenología de la religión», en M. FRAIJO, *Filosofía de...*, ed. c., 68-69.

CAPÍTULO III

FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

BIBLIOGRAFÍA

DUMÉRY, H., *Critique et religion. Problème de méthode en philosophie de la religion* (Paris 1957); FONT, L., «L'estatut de filosofia de la religió», en *Quaderns de filosofia. 2. Filosofia de la religió* (Barcelona 1981), 29-34. FRAIJO, M., «Filosofía de la religión: Una azarosa búsqueda de identidad», en ID. (ed.), *Filosofía de la religión,* ed. c., 13-46. GÓMEZ CAFFARENA, J.-MARTÍN VELASCO, J., *Filosofía de la religión* (Madrid 1973), 277-493; LUCAS, J. de Sahagún, *Interpretación del hecho religioso,* ed. c., 75-11. RAHNER, K., *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión* (Barcelona 1975); SÁDABA, J., *Lecciones de filosofía de la religión* (Madrid 1989); TILLICH, P., *Filosofía de la religión* (Buenos Aires 1973); TORRES QUEIRUGA, A., *La constitución moderna de la razón religiosa* (Estella 1992); TRÍAS, E., *Pensar la religión* (Barcelona 1997); VERGOTE, A., «La philosophie de la religion», en *RvPhL* 68 (1970), 385-393; WELTE, B., *Filosofía de la religión* (Barcelona 1983).

Abordamos en este capítulo el problema de la filosofía de la religión como ciencia independiente. Pero tenemos que reconocer desde el principio que las dificultades para su determinación se extienden desde su concepto y posibilidad hasta su método y temática específica, pasando por su misma historia. Con el fin de comprender estos aspectos, ordenamos nuestra exposición de este modo: 1. Tendencias actuales en filosofía de la religión. 2. Objeto, relaciones, dificultades y cometido de la misma. 3. El método de la filosofía de la religión: etapas y contenido [1].

I. TENDENCIAS ACTUALES EN FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN [2]

Ni las ciencias positivas de la religión ni la fenomenología, de la que hablábamos en el capítulo anterior, proporcionan un conocimiento completo del hecho religioso. La descripción, la clasificación y la comprensión deben completarse con la valoración crítica y la ponderación racional de los hechos observados y definidos. Por eso, autores como F. König reivindican para la filosofía un puesto propio en el cuadro de las ciencias de la religión. «Aun prescindiendo del

[1] Ofrecemos aquí una versión renovada de la que hicimos en nuestro anterior libro. Cf. J. de Sahagún LUCAS, *Interpretación del hecho religioso...*, ed. c., 75-111.
[2] Cf. A. VERGOTE, «La philosophie de la religion», en *RuPhL* 68 (1970) 385-393.

problema de la verdad en la ciencia de las religiones —escribe König—, la filosofía sigue siendo, en sentido más amplio, un miembro imprescindible de aquélla, y eso por dos razones: en primer lugar, porque el material religioso debe en cada caso ser penetrado conceptualmente a fin de poner en claro su sentido y su importancia, y en segundo lugar, porque hay formas religiosas que no pueden ser interpretadas sin ayuda de la filosofía» [3].

Vistas así las cosas, después de captar el sentido de lo religioso, resta una labor de discernimiento racional, que necesariamente entraña un juicio de verdad y de valor real. Al filósofo corresponde preguntarse por el *apriori* que da sentido y convierte en objeto de reflexión los hechos registrados en la historia bajo el nombre de religiosos [4].

Pero es aquí donde surgen las dificultades, no sólo por lo que se refiere al objeto y quehacer específico de esta ciencia, sino también por razón de los principios filosóficos en que se inspira. Si tiene por finalidad clarificar racionalmente la conciencia de dependencia del hombre de un Absoluto o Incondicional, como sostiene P. Tillich, será necesario hacerlo según unos determinados principios filosóficos y ajustarse a un sistema metafísico concreto que defina al Absoluto [5].

Van a ser, por tanto, los distintos sistemas filosóficos los que den pie a otras tantas tendencias u opciones a la hora de hacer filosofía de la religión. A. Vergote las reúne en dos grandes grupos, cada uno de los cuales comprende, a su vez, varias corrientes. En el primero coloca aquellas interpretaciones inspiradas en las tradiciones filosóficas de Occidente. En el segundo menciona aquellas que se inclinan por las ciencias positivas del hombre [6]. Por nuestra parte las esquematizamos del modo siguiente: entre las primeras incluimos las derivadas de la filosofía aristotélico-tomista, las inspiradas en el pensamiento de Hegel y las que proceden de la ontología de Heidegger y de la fenomenología de Husserl; entre las segundas ponemos aquellas otras que mantienen un diálogo abierto con las ciencias históricas, sociales, psicológicas y lingüísticas. Son siete en total, que pasamos a enumerar.

1. Tendencia inspirada en la filosofía escolástica

Se cultiva preferentemente en medios cristianos que, siguiendo a santo Tomás de Aquino, identifican el Dios del monoteísmo bíblico

[3] F. König, *Diccionario de las religiones* (Barcelona 1964), 264.
[4] Cf. W. Dupre, «Filsofía de la religión y verdades dogmáticas», en *Concilium* 81 (1973), 387.
[5] Cf. P. Tillich, *Filosofía de la religión*, ed. c., 140.
[6] Cf. A. Vergote, a. c., 386-393.

con el Ser supremo de la filosofía griega, fundamento último y causa primera de los seres. Es una tendencia que en estos momentos se encuentra en proceso de renovación merced al constante progreso de la exégesis bíblica y a la confrontación sistemática de los principios de la metafísica clásica con los hallazgos de las ciencias humanas, con las novedades del pensamiento moderno y con las aportaciones de la fenomenología existencial. Explica la actitud religiosa, en tanto que conciencia de dependencia, por la aplicación del principio de causalidad al hecho de la contingencia humana.

A pesar de su común denominador, algunos de sus seguidores denuncian la rápida identificación del Absoluto de la ontología tradicional con lo divino de la religión, reservando la reflexión sobre Dios para el discurso teológico. Otros, sin embargo, confiados en la capacidad de la mente humana, afirman la realidad objetiva de Dios, ser necesario y exigencia del pensamiento filosófico. El discurso de estos filósofos es más teología natural que filosofía de la religión propiamente dicha.

2. Tendencia derivada de la metafísica de Hegel

La fuente principal de esta tendencia es la obra de Hegel *Fenomenología del Espíritu* (1807), donde se establecen las relaciones entre las verdades del cristianismo y la filosofía como sistema del saber. Su punto central es la identificación de Dios con el Espíritu absoluto o Idea, cuyo desarrollo y cumplimiento real tiene lugar en la historia, que alcanza su punto cenital en el sujeto humano o «conciencia de sí», la cual se sabe mostración y realización del Espíritu infinito, es decir, conciencia religiosa.

Dentro de esta tendencia general aparecen otras subtendencias, según se interprete a Hegel desde la teoría de las diferencias ontológicas de Heidegger o según la concepción existencialista de la finitud humana como culpabilidad de S. Kierkegaard.

3. Tendencia de inspiración heideggeriana

Con la diferencia entre ser y ente, Heidegger desvincula el problema de Dios de la ontología (Ser subsistente, Causa primera, Ser necesario) y lo trata mediante el análisis de lo sagrado y la hermenéutica de situaciones existenciales concretas, como el dolor, la libertad, la experiencia mística, la ultimidad. Sus seguidores, en lugar de especular en abstracto, escuchan los textos religiosos primitivos y practican una analítica de la existencia humana concreta. Esta tendencia está abierta a todas las formas históricas de religión y se sitúa por encima de sus cauces dogmáticos.

4. Tendencia apoyada en la fenomenología de Husserl

Empleando la reducción fenomenológica husserliana, los promotores de esta tendencia distinguen entre Dios y el Absoluto. Mantienen en pie la cuestión entre la reflexión sobre la verdad absoluta y el pensamiento que admite decididamente la existencia de Dios. Para éstos, el problema del Absoluto trasciende toda oposición entre teísmo-ateísmo, porque es imposible unir la afirmación religiosa de Dios con las conclusiones de la filosofía trascendental. En consecuencia, colocan entre paréntesis el término *ad quem* de la religión suspendiendo el juicio sobre la realidad de su objeto, sobre la existencia objetiva de Dios.

5. Tendencia de orientación histórico-social

La secularización del mundo actual relega lo divino a un puesto secundario, poniendo en primer lugar los factores humanos como inspiradores de las instituciones culturales y sociales. Este hecho obliga a la filosofía a pensar la religión desde sus derivaciones éticas, basando su interpretación en criterios socioeconómicos más que en razones que afecten a su estructura íntima. Por eso rechaza a priori su carácter trascendente y la concibe como un proceso impulsado por el progreso histórico de la sociedad.

6. Tendencia con base en el psicoanálisis

Esta tendencia, más que un análisis crítico del hecho religioso en sí mismo, trata de investigar las causas que llevan al hombre a la religiosidad. Aunque no da lugar a una filosofía de la religión propiamente dicha, afronta, sin embargo, dos cuestiones fundamentales: la influencia del Absoluto en la vida psíquica del hombre y la función desempeñada por el símbolo y el mito en la actitud religiosa. Desde estos presupuestos hace de la religión un producto de procesos individuales y colectivos obra del inconsciente. En esta perspectiva, la filosofía de la religión se limita a estudiar los intercambios y acción recíproca entre vida anímica y actitud religiosa con vistas a sistematizar las experiencias fundamentales de la vida, de la muerte, del amor, del odio, de la paternidad y la filiación.

7. Tendencia marcada por el lenguaje

Es la que más está influyendo últimamente en la filosofía de la religión, reduciéndola a mero análisis lingüístico de las expresiones religiosas. En un empeño por superar el principio verificalista, algunos autores, siguiendo al último Wittgenstein, aluden a lo «místico» y amplían los campos del lenguaje hasta conferirle verdadero alcance metafísico. Entre los múltiples «juegos del lenguaje» hacen figurar el autoimplicativo, el performativo y el parabólico, que pueden cubrir muy bien la conducta religiosa.

Para concluir este apartado debemos recordar que en todas estas tendencias se advierte una preocupación común: la explicación racional de unas experiencias peculiares que integran conocimientos y prácticas vividos por el hombre objetiva e intencionalmente. A esta meta debe apuntar toda filosofía de la religión que desee hacer honor a su nombre.

II. OBJETO, RELACIONES, DIFICULTADES Y COMETIDO DE LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

Reseñadas las preferencias filosóficas de los cultivadores de esta disciplina, podemos abordar el tema de su objeto propio, así como el de su posibilidad epistemológica. Y todo ello con el fin de pasar por la criba de la razón la relación de dependencia que las ciencias y la fenomenología del hecho religioso, sobre todo, han descubierto como formalidad específica del mismo. Aparecen en primer término tres cuestiones que necesitan ser clarificadas con vistas a obtener un concepto de lo que es y debe ser la filosofía de la religión. Me refiero al objeto, a sus relaciones con las ciencias afines y a sus dificultades y peculiar cometido.

1. El objeto de la filosofía de la religión

La tarea comúnmente asignada a la filosofía de la religión es el discernimiento racional de la actitud religiosa del hombre. Indudablemente se trata de un giro antropológico de la filosofía general que tiene su origen en Hegel, Fichte y Schelling, cuyo talante humanista los condujo a dar un vuelco a la especulación filosófica, resultado del cual es la conversión de la teología natural tradicional en filosofía de la religión. El hecho de que la religión sea obra del hombre entero y no de una sola facultad, el entendimiento, obliga a los pensadores a justificar racionalmente una actitud existencial especial como la religiosa en todos sus niveles.

En este empeño, los analistas han bifurcado, sobre todo al comienzo, sus caminos: el de la estricta razón, seguido por M. Kant y sus epígonos, y el del sentimiento, iniciado por F. Schleiermacher y sus continuadores inmedatos, aunque ni unos ni otros pierden nunca de vista el elemento antropológico. Con este fin estudiamos a continuación los elementos sobre los que los distintos autores articulan sus reflexiones.

a) *Elementos y autores principales*

Ante las dificultades que se presentan para definir la filosofía de la religión, hay quienes renuncian a seguir adelante porque consideran que su objeto específico se resiste a encasillamientos intelectuales. Es un elemento biográfico y existencial que escapa a todo intento de conceptualización (Otto, Kierkegaard, Unamuno, etc.).

Otros, sin embargo, se atienen a los hechos y advierten en ellos una singularidad captada experimentalmente que puede y debe ser clarificada a nivel de la razón. Si tarea de toda filosofía es interpretar lo que hay, resulta evidente que la religión, hecho específico del ser humano, debe ser pensada. En esta fila se alinean filósofos que van desde L. Kolakowski hasta E. Trías, pasando por B. Welte, E. Bloch, K. Rahner, H. Duméry, P. Tillich y los nuestros J. Sádaba, A. Torres Queiruga y J. Gómez Caffarena, entre otros [7].

Espigamos en la obra de algunos de estos autores para encontrar los elementos que constituyen el objeto de su reflexión y poder así definir la tarea de esta disciplina. Todos ellos dan pasos importantes que van abriendo camino. Para no alargarnos demasiado, nos fijaremos solamente en aquellos que recogen lo más granado del tema y representan de alguna manera las tendencias antes indicadas (Kolakowski, Welte, Rahner, Duméry, Torres Queiruga).

1) *Leszek Kolakowski.* Este autor distingue la concepción anglosajona de filosofía de la religión de la intrepretación de la tradición alemana y continental. Los primeros interpretan la religión mediante el análisis del lenguaje incidiendo, sobre todo, en la comprensión racional de las expresiones teológicas sin referencia explítica a las vivencias. Los segundos, en cambio, centran su atención en el significado de la religión a través de sus procesos históricos y en las expresiones que simbolizan el sentido y el destino último del hombre.

Kolakowski sopesa ambos procedimientos, llegando a la conclusión de que la comprensión crítica de la religión debe integrar armónicamente el elemento analítico y el discursivo. Ninguno de los dos

[7] De sus obras damos cuenta en la bibliografía del comienzo de este capítulo.

le parece suficiente en sí mismo; por eso propone analizar críticamente las formulaciones de fe, por un lado, e interpretar, por otro, las mediaciones hierofánicas y representaciones de lo sagrado [8]. Sólo de este modo se cumple lo que él entiende por filosofía de la religión, a saber: el estudio de la percepción cognoscitiva, del sentimiento de pertenencia a un orden universal y de la aceptación moral que comporta. En una palabra, la comprensión de lo sagrado.

Aunque la propuesta de Kolakowski es muy sugerente, creemos, sin embargo, que no cumple satisfactoriamente las exigencias de la crítica filosófica porque no centra su reflexión en la actitud religiosa como tal. Se queda, más bien, en el ámbito de la fenomenología de la religión sin rebasar sus límites.

2) *B. Welte.* Este autor publica una obra en 1978 con el significativo título *Filosofía de la religión* [9]. En la declaración de intenciones adelanta ya su propósito y hasta el concepto mismo de filosofía de la religión: esclarecer intelectualmente la esencia y forma de ser de la religión, o sea, el discernimiento racional de lo que es religión [10]. Presupone, por tanto, el hecho religioso, como dato empírico, y penetra con la luz de la razón «en la esencia, el ser y el derecho de la misma» [11] para determinar su sentido y legitimidad frente al posible sinsentido e incoherencia. Se fija en sus rasgos esenciales, distinguiendo lo esencial de lo accidental porque, «para la mirada filosófica, la religión está dada previamente tan sólo como el ámbito objetivo al que la mirada se refiere en el acto de pensar. Pero su derecho y su esencia ante la razón han de acreditarse todavía» [12]. De ahí que tarea del filósofo de la religión sea «reflexionar sobre el objeto de la religión dado previamente al pensamiento» [13].

Después de revisar algunos ensayos críticos recientes sobre la religión (pensamientos normativos, el *Tractatus* de Wittgenstein, las reflexiones de K. Popper y de H. Albert), Welte perfila su pensamiento concluyendo que la reflexión filosófica debe recaer primordialmente sobre la dimensión propiamente religiosa, o carácter existencial antes de incidir en sus modalidades, es decir, tiene que analizar «la relación del hombre con Dios» [14].

Ante esta concepción de B. Welte y el modo de llevarla a cabo, se nos ocurren dos observaciones que juzgamos pertinentes. Primera, no

[8] Cf. KOLAKOWSKI, *Si Dios no existe...*, ed. c., 11-19, 176, 182. Cf. M. FRAIJO, *Filosofía...*, ed. c., 34-35.
[9] B. WELTE, *Filosofía de la religión,* ed. c.
[10] Cf. ibid., 23-24.
[11] Ibid., 27.
[12] Ibid., 29.
[13] Ibid., 30.
[14] Cf. ibid., 46.

distingue suficientemente entre filosofía de la religión y fenomenología, en cuanto que atribuye a la primera el descubrimiento de la esencia o formalidad de la religión, que, como hemos visto, pertenece a la segunda en opinión de los fenomenólogos más acreditados [15]. Segunda, por el modo de tratar el tema, su exposición se asemeja más a la teología natural clásica que a lo que se viene entendiendo por filosofía de la religión a partir de Hegel. En su intento de justificar racionalmente la actitud religiosa como existencial humano, Welte no ha logrado separar dos tramos del camino muy distintos uno de otro, el descriptivo y fenomenológico y el racional discursivo.

3) *K. Rahner.* En su obra *Oyente de la palabra,* lo mismo que en el resto de sus escritos, el teólogo alemán demuestra honda preocupación por el tema y se esfuerza por ofrecer una solución satisfactoria recurriendo a los principios de la antropología filosófica [16].

La intención de Rahner es establecer las bases antropológicas de una posible revelación sobrenatural de Dios. Para ello estudia la apertura constitutiva del ser humano a lo trascendente, mostrando su capacidad como oyente de la palabra. Es la justificación racional del hombre *capax Dei* de la teología clásica, que sugiere la serie de hechos especiales llamados religiosos registrados en la historia de la humanidad. «Nuestro quehacer consiste, por consiguiente —escribe el autor—, en encontrar cómo forma parte de la constitución esencial del hombre la apertura positiva a una posible revelación de Dios» [17].

Con este fin echa mano de la luminosidad del ser, en cuya transparencia Dios (Ser por excelencia) se hace presente al hombre (ser finito y participado) abierto a la realidad como tal. Contando con este presupuesto, Rahner convierte la filosofía de la religión en el modo de justificar racionalmente la manifestación de Dios en la historia humana. En otros términos, la religión, entendida como conciencia de dependencia de Dios, responde a las exigencias de la razón y cumple fielmente las leyes formales del entendimiento porque la apertura trascendental es «la condición de posibilidad de lo que es y ha de ser el hombre» [18].

Esclarecer esta posibilidad es competencia de la filosofía de la religión, que indudablemente reviste un carácter de antropología metafísica fundamental [19], porque intenta sacar a luz la capacidad de

[15] «Hemos intentado reproducir conceptualmente lo que es la religión. Para ello nos fijamos en lo esencial y, por tanto, buscábamos normas y distinguíamos entre el abuso de la religión y su esencia»: Ibid., 265.

[16] K. RAHNER, *Oyente de la palabra* (Barcelona 1967).

[17] Ibid., 43.

[18] Ibid., 89.

[19] «La conexión entre filosofía de la religión y antropología metafísica aparece..., si se considera que la filosofía de la religión, como interpretación temática de la

escucha y acogida de la palabra de Dios que tiene el hombre. Analiza la estructura humana para descubrir los elementos constitutivos que permiten al hombre comprender a Dios en el caso en que le hable.

Ni que decir tiene que K. Rahner ha dado un paso importante en la tarea que se propone, pero su apreciación parece insuficiente al no incidir directamente en la actitud existencial del sujeto religioso y limitarse solamente a exponer el carácter formal de la relación del hombre con Dios [20].

4) *A. Torres Queiruga.* El filósofo gallego aborda directamente el problema de la filosofía de la religión en su obra titulada *La constitución moderna de la razón religiosa,* de 1992, de manera especial en el capítulo 4.º: «El concepto de filosofía de la religión» [21]. El autor recoge múltiples sugerencias con el fin de llevar a cabo un proyecto integral que haga realidad las posibilidades ofrecidas por la historia.

Sin pretensiones definitorias contextualiza la filosofía de la religión en estos términos: «La filosofía de la religión *consiste* en el afrontamiento del hecho religioso por una filosofía consciente de su autonomía, pero abierta a la positividad histórica y al diálogo con la reflexión teológica sobre ese mismo hecho» [22].

En la elaboración de su proyecto da los pasos siguientes. Primeramente intenta articular los términos *filosofía* y *religión,* convenientemente actualizados, desmarcándose de la teología natural tradicional y de la prueba moral kantiana y centrándose en la religión como existencial humano. En segundo lugar se fija en Dios como objeto del hecho religioso y referencial imprescindible para determinar su verdad o falsedad. El problema de Dios, dice, debe ser afrontado por la filosofía de la religión tanto para descubrirlo como fundamento cuanto para desvelarlo como ilusorio [23].

El tercer paso se refiere a la religión como lugar de encuentro de la filosofía con la teología. Para ello juzga necesario extender la razón filosófica a todo el ámbito de la vida consciente, y relativizar la razón teológica, habida cuenta de las mediaciones humanas —pensamiento, voluntad y sentimiento—, necesarias a la revelación sobrenatural [24]. No en vano el Dios de la religión es el creador del hombre entero, que no es sólo entendimiento, sino también voluntad y senti-

ligazón que ata existencialmente al hombre con Dios, no debe ser únicamente acerca de Dios, sino también acerca del hombre mismo que se ha de ligar a Dios»: Ibid., 225.

[20] Cf. J. MARTÍN VELASCO, *El encuentro con Dios* (Madrid 1976), 145-149.

[21] A. TORRES QUEIRUGA, *La constitución moderna de la razón religiosa* (Estella 1992), 223-274.

[22] Ibid., 274.

[23] Ibid., 229-230.

[24] Cf. ibid., 232-233.

miento, y se propone como su meta y su destino último. Pues bien, explicitar la posibilidad de diálogo del hombre con este Dios, sugerido por la apertura de la razón a las cuestiones de ultimidad propuestas por la teología, constituye, para Torres Queiruga, el objeto y tarea de la filosofía de la religión [25].

El cuarto paso es la vuelta a la cosa misma, es decir, el recurso a lo fenoménico, a la religión en sus concretas manifestaciones históricas. Es la raíz nutricia y el estrato primordial de la reflexión filosófica; lo que le confiere objetividad.

Siguiendo estos pasos, el autor asigna una doble tarea a la filosofía de la religión: reflexión sobre el fenómeno religioso y diálogo con la concepción teológica del mismo [26].

Como conclusión de este apartado debemos reconocer que los autores estudiados, a pesar de sus matizaciones, ofrecen pistas suficientes para determinar el marco de la reflexión racional sobre lo religioso. Para situarnos en él, distinguiremos antes de nada lo que es y lo que no es la filosofía de la religión.

b) *Filosofía de la religión: aspectos negativo y positivo*

1) *Aspecto negativo.* La filosofía de la religión no crea una religión natural o de la razón que sea completada posteriormente con la revelación sobrenatural o con una iluminación divina. La filosofía se limita a dar razón de un hecho humano específico aparecido en la historia, obra del hombre en su tensión hacia lo desconocido. Por eso no es religión filosófica ni filosofía religiosa, sino indagación crítica con métodos propios y con intencionalidad específica. Se distingue por igual de la teología natural y fundamental y de otras ciencias religiosas afines como la fenomenología o la heurística.

2) *Aspecto positivo.* Lo hemos indicado ya de alguna manera, pero conviene recordar aquí que, si es reflexión sobre un hecho humano específico que conjuga dos extremos, sujeto humano y objeto divino, deberá remitir el primero a una posible manifestación del segundo en la historia. Para ello hará ver que las posibilidades humanas sólo se cumplen plenamente en la relación vital con una realidad de orden ontológico superior.

Concretamente, desde la comprensión racional del ser humano, se esforzará por discernir la capacidad de éste para acoger conscientemente la palabra de Dios, si le habla. La voz de Dios sólo es palabra si es captada y comprendida por aquellos a quienes va dirigida;

[25] Cf. ibid., 252-256.
[26] Cf. ibid., 274.

de lo contrario, no pasa de ser mero ruido o *flatus vocis* carente de sentido. Pues bien, determinar estos extremos es competencia de la filosofía de la religión.

Dos son, por tanto, las funciones que debe cumplir como condiciones imprescindibles. Por una parte, mostrar la apertura constitutiva del hombre a una realidad de rango ontológico superior, y, por otra, determinar la posibilidad de la automanifestación de dicha realidad. Esta revelación o mostración viene a completar la verdad natural del hombre, porque éste no puede anticipar ni alcanzar por sí mismo toda la verdad que le corresponde como espíritu. En una palabra, el filósofo de la religión dará razón antropológica de la fórmula teológica clásica: «Facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam».

Como reconoce M. Blondel, es una tarea de discernimiento de lo de aquí abajo (el hombre) para acoger lo que viene de arriba (Dios), ya que la misma naturaleza humana bien entendida percibe en sí presagios de divinidad [27].

Recopilando lo que hemos venido diciendo, hacemos nuestra la idea de K. Rahner que concibe la filosofía de la religión como la determinación filosófica de lo que es y ha de ser la religión, habida cuenta de la esencia del hombre, de su mundo y de las leyes formales del pensamiento [28].

Completamos esta idea con un texto significativo del papa Juan Pablo II perfectamente aplicable a nuestro tema:

> «Si la teología ha necesitado siempre del auxilio de la filosofía, hoy día esta filosofía tendrá que ser antropológica, es decir, deberá buscar en las estructuras esenciales de la existencia humana las dimensiones trascendentes que constituyen la capacidad radical del hombre de ser interpelado por el mensaje cristiano para comprenderlo como salvífico, es decir, como respuesta gratuita a las cuestiones fundamentales de la vida humana» [29].

Todo indica que el filósofo tiene que referirse a la religión, como lo hace a la ciencia, al arte y a la historia. En lo religioso encuentra el material de su reflexión, que no es suspensión de juicio, sino discriminación racional y ponderación crítica [30]. Es la suya, por tanto,

[27] Cf. M. NÉDONCELLE, «Teología y filosofía», en *Concilium* 2 (1985), 107-108.

[28] Cf. K. RAHNER, o.c., 222-223.

[29] J. PABLO II, «La fe, raíz vital y permanente de la teología», en ID., *Texto completo de todos sus discursos* (Madrid 1982), 37.

[30] Cf. P. TILLICH, *Filosofía...*, ed. c., 14-15. También J. GÓMEZ CAFFARENA-J. MARTÍN VELASCO, *Filosofía de la religión*, ed. c., 289, 291; J. A. ESTRADA, *Dios en las tradiciones filosófica. 1. Aporías y problema de la teología natural* (Madrid 1994), 20.

una labor de estimacion y criba de las certezas que dan lugar a determinados entusiasmos religiosos desmedidos [31]

Terminamos resumiendo a H Dumery, para quien filosofía de la religión es la reflexión comprensiva y crítica de la actitud religiosa, como dato humano e histórico cuyo significado y función trata de esclarecer en el desarrollo del espíritu Comprende todas las formas de religiosidad respetando las exigencias tanto de la religión como las filosoficas y emite un juicio de valor sobre un hecho específico [32]

La determinación de las relaciones de esta disciplina con otros saberes afines nos ayudará a precisar mejor su objeto y cometido

2 Filosofía de la religión y ciencias afines: fenomenología, filosofía religiosa y teología

Además del esquema clasificatorio comentado ya en el capítulo anterior, determinamos ahora las relaciones especiales de la filosofía de la religión con otras ciencias similares con las que guarda estrecha conexión Me refiero a la fenomenología de la religión, a la filosofía religiosa y a la teología La comunidad temática obliga a una mayor precisión de objetos y cometidos con vistas a su completa identificación

a) *Filosofía de la religión y fenomenología del hecho religioso*

Las semejanzas son innegables porque ambas versan sobre el mismo tema (identico objeto material), pero el punto de vista bajo el que es estudiado (objeto formal) es diferente De la fenomenología de la religión se ha dicho que tiene los pies en las ciencias positivas y su cabeza en la filosofía, en cuanto que es búsqueda de sentido de lo religioso, mientras que la filosofía es la reflexión sobre los hallazgos de la fenomenología con vistas a descubrir su coherencia racional y antropológica Para establecer la verdad del hecho religioso no es suficiente determinar su sentido, se requiere además una operación ulterior que avale su racionalidad más allá del nexo entre pensamiento y acción Ahora bien, esta función es ejercida con plena garantía por la llamada filosofía de la religion, que juzga la verdad de las manifestaciones, expresiones y asertos del hombre religioso a la luz de los principios de la mente como expresión de su ser [33]

[31] Cf M Fraijo, «Filosofía de la religion», en Id, o c, 42
[32] Cf H Dumery, *Critique et religion* , ed c, 8, 10, 19, 23, 31, 34
[33] Cf J Sadaba, *Lecciones de filosofía de la religion* (Madrid 1989), 17 También H Dumery, *Critique et religion* , ed c, 160-161, 170-174 A Torres Queiruga, o c, 126-133

b) *Filosofía de la religion y filosofía religiosa*

Es ésta quizás la relación más difícil de determinar por la comunidad de elementos que comportan ambas Hay quienes las identifican indebidamente pasando por alto las marcadas diferencias que existen entre ellas Aunque el punto de referencia es el mismo —Dios, ser trascendente que polariza la atención del hombre—, la relacion de dependencia establecida requiere un tratamiento distinto La filosofía religiosa se centra en el objeto o término *ad quem* como realidad trascendente admitida por todo credo religioso, la filosofía de la religión, en cambio, hace hincapié en la actitud del hombre para con este Ser superior La filosofía religiosa justifica determinados principios, categorías y verdades religiosas, concretamente del cristianismo, con clara intención apologetica (es el caso de H Bergson, M Blondel, Teilhard de Chardin, S Weil, Levinas, etc) La filosofía de la religion busca la coherencia antropologica de la vivencia religiosa mas que la relación entre razon y fe, entre religión y filosofía [34] Centra su atención en la conciencia de dependencia que entraña la actitud religiosa vivida universalmente, la cual comporta exigencias filosoficas ineludibles

Resumiendo la filosofía de la religión es critica de la religion como dimension esencial del ser humano, en tanto que la filosofía religiosa debe ser entendida como preparación racional para la fe o apologética de los preambulos de la misma

c) *Filosofía de la religión y teología fundamental*

Si el filosofo es creyente, encuentra serias dificultades a la hora de distinguir filosofía de la religión de teología fundamental No obstante hay que tener en cuenta que la intencionalidad con que se aborda el dato religioso es distinta en el filosofo y en el teólogo Ambos interpretan la misma experiencia, pero con criterios y finalidad diferentes

La filosofía aplica en su interpretación del hecho religioso un criterio nacido de las exigencias de la mente Es más crítica y hermenéutica que aceptativa y restauradora La teología, en cambio, opera siempre desde el interior de la fe para comprender su mensaje y compatibilizarlo con los postulados de la razon La fe que busca su inteligibilidad *(Fides quaerens intellectum)* Goza de estatuto episte-

[34] Es significativa la aclaracion de M Blondel a este respecto «Mi intencion ha sido encomendar a un examen racional lo que me parece incluso racional en la nocion misma de lo sobrenatural» *Carta a G de Seailles* 30 de mayo de 1893, cita de J M Isasi, *Maurice Blondel Una rigurosa filosofía de la religion* (Bilbao 1982), 26

mológico propio, cuyo punto de partida es la presencia de su objeto proporcionado por la fe misma: Dios revelado en Cristo como bien para el hombre. Es reflexión sobre el dato revelado. Por el contrario, la filosofía de la religión no tiene a Dios por objeto, sino al hombre que se experimenta dependiendo de una realidad superior que lo desborda y trasciende.

De todas formas existe entre las dos disciplinas una relación innegable que exige un diálogo imprescindible y fecundo, pero manteniendóse cada una en el campo que le corresponde. La teología ve la religión como creencia y se esfuerza por clarificar la racionalidad de sus expresiones. La filosofía tiene un cometido fundamentalmente antropológico en cuanto que estudia la apertura del hombre a la trascendencia y se plantea la pregunta por el sentido del ser desde la vida humana y sus posibiliaddes de futuro [35].

3. **Dificultades y cometido de la filosofía de la religión**

Determinados el objeto, el ámbito y el concepto de filosofía de la religión, nos encontramos con el problema de su posibilidad. ¿Es posible un tratamiento racional del heho relgioso? Es cierto, como recuerda Lachelier, que a la filosofía le compete comprenderlo todo, incluso la religión [36], pero no lo es menos la cantidad de aporías que encuentran los autores a la hora de definir qué es filosofía de la religión. Estas dificultades obligan a no pocos a plantearse el problema de su posibilidad como saber específico [37].

A la vez que exponemos las dificultades principales, intentaremos ofrecer las posibles pautas de solución y viabilidad. Por lo que se refiere a las dificultades, distinguimos dos grupos principales: unas de orden teórico, referidas a los conceptos de filosofía y de religión, y otras de orden práctico, provenientes de la condición misma del sujeto agente de la religión.

a) *Dificultades*

1) *Indefinición de los términos.* Es la primera dificultad que sale al paso para hacer filosofía de la religión. Es ésta una noción genérica, cuya discutible etimología *(Relegere* o *religare)* carece de

[35] Cf. J. Estrada, *Dios en las tradiciones filosóficas* I, ed. c., 20-27.

[36] «El oficio de la filosofía consiste en comprender todo, hasta la religión»: H. Lalande, *Vocabulario técnico y crítico de la Filosofía* (Buenos Aires 1953), 483.

[37] Cf. J. Sadaba, *Lecciones de...*, ed. c., 11-41, 55-64; L. Font, «L'Estatut de la filosofia de la religió», l.c., 29-34.

correspondencia en las lenguas indoeuropeas y en los credos de las religiones históricas. Bajo el nombre genérico de religión se cobija un conjunto de aspectos de difícil determinación. No obstante se advierte un común denominador que nadie se atreve a negar y que da pie para hablar con rigor de historia de la religión [38].

Pero a la indefinición de la religión hay que sumar la imprecisión de la filosofía misma. El mismo Kant distinguió ya entre filosofía *crítica* y filosofía *histórica.* Otros, como Broad, separan la crítica de la especulativa y todos somos testigos de la inmensa avalancha de corrientes y tendencias filosóficas tan diversas entre sí registradas en la historia del pensamiento filosófico. El mismo J. Ferrater Mora se hacía esta pregunta: «La filosofía, ¿qué es eso?» [39]. La perplejidad está servida. El autor reseñado, sin referirse a otras épocas, recoge una veintena de corrientes que se pretenden igualmente válidas hoy. Entonces cabe preguntar: ¿con qué criterio filosófico hay que juzgar la religión? ¿Qué sistema empleamos como instrumento?

Para solventar el problema, debemos reconocer que no son la filosofía sistemática ni la anecdótica las más conducentes para interpretar el hecho religioso. La primera, como sistema estructurado cerrado sobre sí mismo, disuelve la religión convirtiéndola en un momento del propio sistema que la juzga. La segunda, como estudio monográfico, crea un vacío metodológico que imposibilita la reflexión sobre un hecho humano complejo y específico como el religioso [40].

Para salir de la encrucijada, el filósofo de la religión tiene que dar estos dos pasos. Primero, debe atenerse a los datos que le ofrece la fenomenología. Segundo, interpretará estos datos específicos a la luz de los principios de la antropología filosófica. No en vano se reconoce hoy al hombre como denominador común del pensamiento filosófico y como criterio de verdad. Por eso no es aventurado afirmar que una antropología filosófica amplia y flexible constituye el fundamento sobre el que debe apoyar su construcción el filósofo. Más tarde veremos qué antropología filosófica expresa mejor la dimensión religiosa del hombre registrada en la historia.

2) *El conflicto de lo humano.* Esta cuestión puede plantearse desde dos vertientes distintas: el filósofo sin religión y el filósofo como hombre creyente.

El filósofo arreligioso. El filósofo que carece de vivencias religiosas se topa con la dificultad de criticar lo que ignora, pues, como afirma F. Schleiermacher, «la religión no puede ser entendida más

[38] Cf. J. SADABA, *Lecciones...*, ed. c., 17-18.
[39] J. FERRATER, *La filosofía actual* (Madrid 1969), 13.
[40] Cf. J. SADABA, o.c., 34ss.

que por ella misma» [41]. La empatia religiosa es elemento fundamental para la crítica religiosa, pero no imprescindible, lo mismo que no se requiere talento artístico para filosofar sobre el arte. El filósofo es obervador imparcial que no trata de esclarecer su propia vivencia, sino que interpreta unos hechos empíricos cargados de especial significación. Su cometido consiste en juzgar lo que *hay* y se pregunta por la racionalidad de unas manifestaciones externas ofrecidas a su consideración. No importa que haga suyas o no las vivencias subyacentes a estas expresiones. Se atiene a los datos sin impregnarlos de sus sentimientos personales y libre de prejuicios determinantes. Desde el punto de vista psicológico, la vivencia religiosa es inmanente, mientras que intencionalmente es trascendente. Establecer la compatibilidad lógica de estos dos extremos es lo propio del filósofo de la religión, que no tiene por qué encontrarse involucrado en tal situación.

El filósofo, hombre religioso. Cuando el filósofo es creyente, sucede todo lo contrario, porque la objetividad de la experiencia puede quedar en entredicho por dos razones: o porque la vivencia religiosa se siente amenazada por la crítica o porque la independencia intelectual es objeto de presiones internas.

Ninguna de estas razones tienen lugar en la filosofía de la religión, ya que el agente de la crítica o reflexión filosófica no somete a juicio racional sus propias vivencias, sino el hecho general de dependencia tal como es dado a conocer en las diversas manifestaciones históricas. La acción reflexiva no suplanta la vida. La toma en serio convirtiéndola en campo de operaciones, lo mismo que hace con la ciencia, con la historia o con la política. Y aunque la religión comporta una especial implicación del sujeto, no por ello impide que éste pueda interpretarla sin desfigurarla. En una palabra, no se trata de enmarcar la vivencia religiosa dentro de las categorías de un sistema filosófico concreto, sino de enjuiciar una actitud humana universal desde unos principios también universales.

La «veritas semper major» del objeto de la religión, Dios, está abierta a todos los intentos de aproximación sin peligro de deformación, siempre que se respeten debidamente las leyes y principios de la razón. Poniendo entre paréntesis sus propias vivencias, el filósofo aplica estos principios a hechos y actitudes ajenos que se ofrecen a su apreciación. Aunque es difícil superar la condición personal, la objetividad es siempe posible en virtud de la distinción de los niveles de la conciencia, el vivencial y el reflexivo. Mientras que el teólogo somete a crítica racional su fe, el filósofo interpreta la actitud

[41] F. SCHELIERMACHER, *Discours sur la religion* (Paris 1944), 306.

religiosa de todo ser humano como fenómeno específico que contempla desde fuera de sí mismo.

En resumen: al filósofo le corresponde descubrir la consistencia o inconsistencia de la experiencia religiosa, así como clarificar los presupuestos culturales y epistemológicos de un determinado credo. Ve la religión, incluso la propia, como actividad humana o hecho cultural específico que puede ser sopesado por la razón crítica que emite su dictamen.

b) *Cometido específico de la filosófía de la religión*

Resumiendo lo dicho anteriormente, podemos establecer ya unas conclusiones que nos permiten determinar el cometido propio de la filosofía de la religión.

1. A ella corresponde evaluar racionalmente la conciencia de dependencia respecto de un ser ontológicamente superior al hombre detectada por la fenomenología de la religión. Su pregunta versa sobre la posibilidad antropológica de un encuentro verdadero del hombre con la trascendencia. Su punto de partida es siempre la vivencia de esta relación manifestada en prácticas, creencias, gestos, asociaciones, instituciones, etc.

2. Para determinar la verdad de esta relación, el filósofo de la religión se vale de unos principios filosóficos ineludibles que, lejos de desvirtuar la vivencia religiosa, le ayudan a «definir las condiciones de una relación correcta del hombre con Dios» [42].

3. Aunque el crítico no puede prescindir de su ideología, no hay que ver la filosofía de la religión como parte de un sistema determinado. Es la misma filosofía que, como tal, penetra la actitud religiosa considerándola como dimensión constitutiva del hombre o modo peculiar de ser hombre [43].

4. Por último, la filosofía de la religión emite un juicio de valor objetivo sobre la dimensión trascendente del existente humano, cuyo cumplimiento perfecto tiene lugar en el nuevo nivel que marca la religión. En opinión de E. Coreth, «la posibilidad suprema de la filosofía es llegar a ser, en cuanto metafísica, una filosofía de la religión y trascenderse a sí misma en la relación religiosa con Dios» [44].

[42] H. DUMÉRY, *Critique...*, ed. c., 209.
[43] Cf. J. FERRATER, o.c., 159; J. SÁDABA, «Filosofía y religión», en M. A. QUINTANILLA (ed.), *Diccionario de filosofía contemporánea* (Salamanca 1976), 430; J. GÓMEZ CAFFARENA-J. MARTÍN VELASCO, *Filosofía de...*, ed. c., 292.
[44] E. CORETH, *Metafísica* (Barcelona 1964), 448.

Determinados el objeto, la temática y la función de la filosofía de la religión, así como su posibilidad epistemológica, pasamos a estudiar su trayectoria histórica y su tratamiento metodológico especial Lo haremos en el siguiente apartado

III EL METODO DE LA FILOSOFIA DE LA RELIGION SINTESIS HISTORICA

Presentamos ahora una rápida panorámica de las etapas históricas de la filosofía de la religión indicando sus métodos respectivos Es un esquema comparativo de las diferentes formas de estudiar la religión a nivel racional in *actu exercito* Procederemos por este orden cuestiones introductorias, etapas y metodos, precisiones sobre el método en filosofía de la religión [45]

1 Cuestión introductoria

Aunque la filosofía de la religión es tan antigua como la filosofía misma, en cuanto que en el pensamiento humano aparece siempre la cuestión de ultimidad y del absoluto [46], su sistematización no va más halla de Hegel Los diversos estudios anteriores sobre temas religiosos no pueden llamarse con propiedad filosofía de la religión, como veremos

H Duméry ha realizado un excelente análisis de los diversos procedimientos situándolos en el marco ideológico correspondiente y aportando valiosos datos para la determinación de lo que debe ser una reflexión crítica sobre el hecho religioso en sí mismo Su criterio consiste en respetar la integridad de la religión en el enjuiciamiento crítico de la misma

Con este convencimiento presenta las grandes lineas del estudio de la religión en la historia del pensamiento filosófico Señala cuatro etapas principales con sus respectivos métodos y aporta, por último, su propio procedimiento como exponente de una nueva etapa En nuestra reflexión nos hacemos cargo de la clasificación dumeriana

[45] En nuestro estudio remitimos a estos autores H DUMERY, *Critique et religion Problemes de methode en philosophie de la religion* (Paris 1957) J MARTIN VELASCO, *Hacia una filosofía de la religion* (Madrid 1970), 103-141 Tambien nuestra obra J de Sahagun LUCAS, *Interpretacion del hecho religioso* , ed c , 66-106 Asimismo P TILLICH, *Filosofía de la religion* ed c , 21-40, A TORRES QUEIRUGA, *La constitucion* , ed c , 91-126

[46] Cf H DUMERY, *Phenomenologie et religion Structure de l intuition chretienne* (Paris 1958), 77

2. Etapas y métodos de la filosofía de la religión [47]

Existe una primera aproximación al saber religioso dominada por la intuición, por una parte, y por la razón discursiva, por otra Me refiero al pensamiento bíblico, que enuncia el modo de habérselas el hombre con Dios basado en la palabra divina con cierto carácter intuitivo El gran mérito de Israel, comenta M Buber, es «haber mostrado la invocabilidad de este Dios, haberlo invocado como a un tú, haber estado con él en su presencia, haber tenido trato con él» [48] G von Rad añade por su parte «Israel tenía la certeza de poder tener en todo tiempo acceso al corazón de Yahvé» [49]

Esta forma legítima de conocimiento, asumida enteramente por H Bergson, no puede ser considerada filosofía de la religión porque no aparece la reflexión filosófica sobre la actitud humana que la encarna Lo mismo podríamos decir del procedimiento platónico y agustiniano, así como del proceso racional discursivo de Aristóteles De ellos hemos hablado ampliamente en otros trabajos nuestros [50]

Hecha esta observación, pasamos a describir las cinco etapas enumeradas por H Duméry medieval (confrontacion), naturalista (explicación), moderna (anticipación formal), contemporánea (comprensión), actual (discriminación y análisis reflexivo)

a) *Etapa medieval Método de confrontación*

Los filósofos de esta época son al mismo tiempo teólogos que profesan una cultura marcada por la fe cristiana Reflexionan necesariamente sobre las verdades que creen, aunque entre ellas se encuentran no pocas obtenidas por la razón, descubiertas ya por los antiguos griegos Convencidos de que la verdad es obra de la razón y de la revelación, intentan reconciliar estas dos fuentes de conocimiento desde una leal confrontación En caso de que hubiera conflicto, se resolvería siempre a favor de la fe basada en la palabra y autoridad de Dios Por eso, sin renunciar a la racionalidad de la verdad religiosa, fijan el motivo de su adhesión no tanto en la capacidad intelectiva del hombre como en el poder y veracidad de Dios

[47] Reasumimos, con nuevos matices, lo que expusimos en nuestra obra anterior Cf J de Sahagun LUCAS, *Interpretacion del hecho religioso* , ed c , 75-111

[48] M BUBER, *Die Chassidischen Bucher* 128, XI

[49] G von RAD, *Teologia del Antiguo Testamento* I (Salamanca 1972), 242

[50] Cf J de Sahagun LUCAS, *Interpretacion del hecho religioso* , ed c , 76-83, ID , *Dios horizonte del hombre,* ed c , 37-47, 66-78

No significa esto que la razón sea manipulada desde fuera y que no pueda controlar sus evidencias, sino que en lo que atañe a la religión debe ser dirigida y tutelada por la fe.

Con ademanes bien distintos, ésta es la común andadura de pensadores tan diferentes como san Anselmo y sus continuadores, santo Tomás, san Buenaventura y D. Scoto con sus respectivas escuelas que llegan hasta nosotros. Para todos ellos, la razón y la fe son dos focos de luz que brotan de la misma fuente, Dios como verdad primera, de modo que la razón está subordinada a la revelación divina. «En la luz de la primera Verdad —escribe santo Tomás— entendemos y juzgamos todo, en cuanto que la luz de nuestro entendimiento tanto natural como gratuita no es otra cosa que cierta impresión de la Verdad primera» [51]. E. Gilson comenta a este respecto que el acuerdo de la filosofía con la teología es resultado natural y lógico de las exigencias de la razón [52].

Una rápida ojeada a este método de confrontación seguido por los autores indicados demuestra que no cumple los requisitos de una auténtica filosofía de la religión. Se reconoce una doble forma de conocimiento de Dios, pero no se hace crítica racional de la actitud religiosa como tal porque no se estudia el hecho religioso como es vivido por el hombre ni se muestra la coherencia racional del mismo. Establece, a lo sumo, una filosofía en función de la religión, pero no una crítica racional de la misma. Es filosofía religiosa lo mismo que la que hará más tarde M. Blondel.

b) *Etapa naturalista. Método de explicación*

Partiendo del supuesto de que la razón es la única fuente de conocimiento verdadero, los pensadores de esta época marginan cualquier otro procedimiento de acercamiento a la verdad porque no adimiten otro orden de realidad que el natural. Emplean un método analítico mediante el cual llegan al meollo de las cosas por vía de descomposición y de síntesis. Reducen los hechos a sus elementos o componentes simples, reuniéndolos después en una nueva síntesis que expresa su verdad.

En todo este procedimiento el sujeto es mera caja de resonancia del objeto observado sin actividad propia en su elaboración cognoscitiva. Se limita a registrar lo que se le ofrece a su contemplación fría y aséptica, siguiendo un doble procedimiento empírico: parte de la experiencia y remite de nuevo a ella para comprobar la objetivi-

[51] I, q.43, a.4, ad 2.

[52] Cf. E. Gilson, *Le thomisme* (Paris 1947), 39, trad. esp. en Gredos.

dad de los datos. La verificabilidad experimental es el criterio de verdad de este método [53].

Su error principal consiste en preconizar su validez absoluta en todos los campos del saber, incluido el religioso, y en pretender que no hay más verdad que la científica porque no existe otro género de realidad que la experimentable [54]. Aplicado al hecho religioso, este procedimiento demuestra claramente sus deficiencias porque deja al margen de toda consideración la subjetividad humana, cuya función es imprescindible en la configuración del hecho.

Fieles a sus principios, los defensores de este método, empiristas, psicologistas, positivistas y pragmatistas, reducen la religión a sus aspectos externos (leyes, instituciones, prácticas rituales, etc.) sin reparar en su dinamismo interno, obra del sujeto humano polarizado por la trascendencia. Se les escapa el elemento sobrenatural, con lo que se pervierte la estructura misma de lo religioso.

Los principios inspiradores de este procedimiento son dos principalmente: inmanentismo y causalismo. Los describimos a continuación.

1) *Inmanentismo.* Reduciendo la realidad a su mero desarrollo empírico y al conjunto de sus manifestaciones observables, este sistema rechaza todo principio de orden trascendente. Dan pie a ello pensadores de los siglos XV, XVI y XVII, como Nicolás de Cusa (1401-1464), Jordano Bruno (1548-1600), Spinoza (1632-1677), que derivan en un panteísmo incipiente y larvado donde es difícil reconocer a Dios somo realidad supramundana. El «mundus explicatio Dei» del Cusano, el «Deus implicitus *o* mens mundi» de Bruno y la «Natura naturans *y* natura naturata» de Spinoza ponen en entredicho el término *ad quem* de la religión, trascendente y personal [55]. Desfiguran el contenido de la actitud religiosa porque su objeto, Dios, cae dentro del ámbito de los fenómenos empíricos, comprometiendo así la superioridad y trascendencia postuladas por la fenomenología.

2) *Causalismo.* Según este sistema, se convierte en causa primera lo que no es más que condición o eslabón primero de toda la cadena de acontencimientos. Esto obedece a una indebida extrapolación del orden fonoménico al ontológico en virtud precisamente de la tesis intramundana que profesa este sistema.

[53] «El mètodo experimental —escribe C. BERNARD— descansa enteramente en la verificacıón experimental de la hiopótesis científica»: C. BERNARD, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* (Genève 1945), 409.

[54] Cf. A. DONDEYNE, *Fe cristiana y pensamiento contemporáneo* (Madrid 1963), 33-38.

[55] Cf. nuestra obra: J. de Sahagún LUCAS, *Dios, horizonte del hombre,* ed. c., 83-84, 236-237.

Aplicados estos principios al hecho religioso, los causalistas dan pie al sociologismo religioso, según el cual no son Dios y el hombre los verdaderos agentes de la religión, sino la sociedad, que es la causa primera, anterior a los individuos, de donde procede toda la serie de fenómenos tenidos por religiosos. La sociedad, cabeza de fila de los acontecimientos colectivos, es también principio único de la religión. Hasta tal punto que, para E. Durkheim, «los dioses son los pueblos pensados simbólicamente» [56].

Al hablar de esta manera, los propugnadores de este método confunden los factores condicionantes de los hechos con los elementos determinantes y constituyentes de los mismos. Olvidan que el fenómeno religioso no se agota en sus expresiones y dimensiones sociales ni se debe exclusivamente a ellos; se inscribe, más bien, en los impulsos y aspiraciones profundas del sujeto humano que superan todo condicionamiento de orden social e histórico.

Dos son, por tanto, las razones que invalidan el método de explicación. Primera, la negación de la trascendencia del objeto de la religión reclamada por la fenomenología. Segunda, la disolución de lo religioso en elementos observables, olvidando su indivisibilidad propia de un todo dotado de dinamismo interno donde la acción del sujeto es fundamental. Como afirma H. Duméry, «se olvida que el análisis no puede percibir más que las expresiones; se le escapa el acto espiritual, el compromiso libre que le confiere valor. Toda la religión queda reducida a su contenido material: la fe objetiva suplanta a la fe subjetiva, que es el alma de la religión» [57].

c) *Etapa moderna. Método de anticipación formal*

Si el procedimiento anterior cargaba el acento en lo empírico de la religión, el que exponemos ahora prefiere hacerlo en la pura racionalidad. La exaltación de la razón por Descartes y Kant y el libre examen de la Reforma han contribuido a que los autores de esta época pasen por el tamiz de una crítica racional estricta la vivencia religiosa y sus expresiones dogmáticas e institucionales. Pretenden con ello ajustar la religión a los postulados de la razón especulativa completamente a priori.

La definición de estas condiciones y el posterior análisis crítico constituyen el método denominado de *anticipación formal* propugnado por Kant y sus continuadores. En nuestro propósito analizamos

[56] E. DURKHEIM, *Le problème religieux et la dualité de la famille,* citado por RIES, J., *Lo sagrado en la historia de la humanidad,* ed. c., 23.

[57] H. DUMERY, *Critique et...,* ed. c., 77, 78-81.

brevemente las exposiciones de Kant y de Hegel a este respecto. También nos referiremos a F. Schleiermacher por su particular enfoque de la cuestión completamente distinto del de sus contemporáneos [58].

1) *M. Kant* (1724-1804). El filósofo de Könisberg dedica en su madurez dos obras al estudio crítico de la religión. La primera, de 1788, es la *Crítica de la Razón Práctica,* y la segunda, escrita en 1793, se titula *La Religión dentro de los límites de la mera Razón* [59]. Ambas obedecen al mismo propósito: comprender la religión desde los principios de la razón tal como él la entiende. Para ello emplea dos procedimientos complementarios.

El primero es el de su obra *Crítica de la Razón Práctica,* donde pretende deducir a priori una pura religión de la razón prescindiendo de los datos históricos y haciendo caso omiso de las religiones positivas. «El filósofo —escribe— ha de tenerse dentro del último de estos círculos como puro maestro de Razón (a partir de meros principios a priori), y por lo tanto ha de hacer abstracción de toda experiencia» [60].

El segundo tramo de su itinerario, expuesto en su segunda obra, se centra en una religión revelada positiva, concretamente la cristiana, para ver si responde fielmente al sistema racional puro o a la definición teórica de religión. Si no fuera así, nos encontraríamos ante una doble forma de religión, la constituida por la razón, que sería la verdadera, y la positiva histórica, que no sería propiamente religión, sino mera forma de culto de la primera. «Si ocurre así (armonía con los principios de la razón), se podrá decir que entre la Razón y la Escritura no sólo se encuentra compatibilidad, sino también armonía, de modo que quien sigue una (...) no dejará de coincidir con la otra. Si no ocurriera así, o bien se tendrían dos Religiones en una persona, lo cual es absurdo, o una *Religión* y un *Culto...»* [61].

Ante estas afirmaciones tenemos que reconocer que Kant presenta un esbozo de filosofía de la religión, sobre todo en el segundo momento de su método. Pero debemos admitir al mismo tiempo que reflexiona sobre la dogmática y la ética cristiana con el fin de armonizarlas con los postulados de la conciencia moral. Somete la religión revelada al juicio práctico de la razón para plegarla a sus imperativos como condición de validez. Pero ni deduce la religión de un *apriori* racional ni somete a crítica racional la vivencia religiosa o

[58] Una exposición más amplia puede verse en las obras antes reseñadas de H. DUMERY, de J. MARTIN VELASCO y en las nuestras propias.

[59] Cf. M. KANT, *Crítica de la Razón Práctica* (Buenos Aires 1973); ID., *La Religión dentro de los límites de la mera Razón* (Madrid 1969).

[60] M. KANT, *La Religión dentro...*, ed. c., 26.

[61] Ibid., 198.

actitud de dependencia del sujeto humano respecto del Absoluto. Prescinde del dato experimental y se limita a establecer los moldes racionales que lo encauzan. Con ello desfigura el contenido vivencial convirtiéndolo en pura construcción mental [62]. Más que filosofía de la religión, hace crítica racional de las instituciones religiosas y de los dogmas.

2) *G. W. Hegel* (1770-1831). Aunque volveremos más tarde sobre la filosofía de la religión en Hegel por su especial importancia, nos referimos aquí a su método por ser continuación del de anticipación formal antes comentado [63].

Hegel introduce a Dios en el mundo, viendo en éste la divinidad bajo la forma de finitud en proceso de recuperación y autotrascendimiento. La religión es, entonces, el proceso de ascensión desde el estado de finitud a la causa originaria, Idea, Absoluto, racionalidad pura o Espíritu. De este modo el mundo y la historia no son más que la manifestación y realización de lo divino, que se contempla como en su verdad y norma, en su aspecto de eternidad. El cenit de esta manifestación es Cristo, hombre-Dios, en cuya resurrección Dios se reconcilia eternamente consigo mismo reconciliando al mundo con él [64].

Hombre religioso es aquel que experimenta su vida en función del Absoluto; es el trabajador que realiza al Absoluto con su vida. En este sentido la religión es el despliegue del Absoluto en la conciencia humana. Es el momento en que el espíritu humano finito se enfrenta a su objeto autónomo sobrepujándose a sí mismo, de forma que conocido y cognoscente se identifican. Esta igualdad es Dios o Idea absoluta, culmen del devenir histórico.

En una palabra, el hombre consciente de su finitud ontológica descubre frente a sí al Infinito y se pone fuera de sí alojándose en la infinitud que lo sobrepuja, se trasciende en Dios mismo. «Cuando el hombre pone fuera de sí la vida infinita en cuanto espíritu del todo, por ser él mismo un ser limitado, se pone al mismo tiempo fuera de sí mismo, fuera de lo limitado, y se eleva a lo viviente y se une con ello íntimamente: entonces adora a Dios» [65]. Ésta es, por tanto, la esencia de la religión como encarnación de la vida de Dios en la conciencia humana o espíritu finito. Con sus propias palabras: es el «saber del espíritu divino acerca de sí mismo a través de la mediación del espíritu finito» [66].

[62] Cf. J. A. ESTRADA, *Dios en...*, I, ed. c., 120-130, y II (Madrid 1996), 122-128.

[63] Cf. G. W. HEGEL, *El concepto de religión* (México 1981); *La fenomenología del Espíritu* (México 1971); *Lecciones sobre la filosofía de la religión* I, II, III (Madrid 1984).

[64] Cf. A. GINZO, «En torno a la filosofía de la religión de Hegel», en prólogo a G. W. HEGEL, *El concepto de religión,* ed. c., 19-24.

[65] G. W. HEGEL, *Escritos teológicos juveniles,* p.347, citado por W. SCHULTZ, *Dios en la filosofía moderna* (México 1986), 90.

[66] ID., *Lecciones sobre...*, ed. c., 151.

Entendida de esta manera la religión, Hegel sigue en su estudio un proceso metodológico que consta de tres partes: *a)* Determinación del concepto de religión (conciencia de Absoluto); *b)* Estudio de las religiones positivas desde sus formas más elementales hasta el cristianismo; *c)* Comprensión crítica del cristianismo como religión «consumada» que adecua el concepto de religión [67].

Evidentemente se trata de una reflexión sobre la positividad religiosa cuyo sentido intenta descifrar a la luz de la razón. Por eso se ha dicho de él que es el primero que esboza una filosofía de la religión en sentido verdadero. Sin embargo tiene el serio inconveniente de intramundanizar a Dios privándolo de la trascendencia y superioridad necesarias exigidas por la fenomenología, que define la actitud religiosa como el anhelo del hombre por alcanzar esa vida otra que representa un nivel ontológico superior. Por eso, más que la búsqueda de la coherencia racional de la experiencia religiosa, hay que ver en Hegel el intento sincero por captar la racionalidad de los dogmas cristianos. La reflexión sobre la fe suplanta su vivencia y la filosofía sustituye a la religión.

Como recuerda M. Buber, «Hegel, que parecía preservar la religión renovando sus formas, corrigiendo la religión "revelada" y transformándola en "manifiesta", la ha desprovisto de realidad para la época que ahora se cierra» [68].

3) *F. Schleiermacher* (1768-1835) [69]. No suscribe el método de anticipación formal, sino que lo rechaza oponiéndose abiertamente al procedimiento racionalista de Kant y sus sucesores. Replantea la relación de lo finito con lo infinito, haciendo hincapié en una dimensión humana relegada hasta entonces, el sentimiento.

Para Schleiermacher, la relación del hombre con Dios no es obra de la razón ni de la voluntad, sino de la contemplación y del encuentro que dan lugar a una actitud de dependencia valiosa en sí misma.

Se trata de una vivencia intransferible que adquiere el ser humano ante la globalidad del ser. En presencia de la realidad total el hombre se siente finito y experimenta la necesidad de comunicarse con la totalidad para adentrarse y sostenerse en el seno del Infinito. Este sentimiento es la clave de la religión. «Tomar cada cosa particular como parte del todo, cada cosa limitada como una representación del Absoluto e Infinito, esto es religión» [70].

[67] A. GINZO, o.c., 43.

[68] M. BUBER, *Eclipse de Dios* (Buenos Aires 1970), 22. Cf. H. DUMÉRY, *Phénoménologie et...*, ed. c., 97-98.

[69] Cf. nuestras obras anteriores: *Interpretación del hecho religioso...*, ed. c., 100-102; *Dios, horizonte...*, ed. c., 90-92.

[70] F. SCHLEIERMACHER, *Discours sur religion* (Paris 1954), 154.

Más que especular sobre el Infinito para conocerlo, lo que importa es descubrir su presencia en las cosas, especialmente en el hombre, y aceptarla plenamente sometiéndose a sus exigencias. Lo decisivo de la religión es, para Schleiermacher, el sentimiento y la intuición a través de los cuales se produce el encuentro del hombre con el Infinito reconocido como Dios. «Lo importante para cada uno es solamente encontrar el punto desde donde puede descubrir su relación con este Infinito» [71].

El procedimiento empleado por Schleiermacher no es reflexión sobre el hecho religioso. Establece, más bien, las bases antropológicas del mismo haciendo ver el sentido de dependencia, pero sin emitir un juicio de valor y realidad. Puede entenderse como paso fenomenológico que prepara el momento reflexivo y crítico. Describe la religión, pero no la valora críticamente [72], por eso puede clasificarse entre los autores de la etapa siguiente.

d) *Etapa contemporánea. Método de comprensión*

F. Schleiermacher inicia, como hemos visto, una forma nueva de estudiar el hecho religioso en contraste con los procedimientos anteriores que absolutizaban la razón y reducían la religión a dogmática o la identificaban con la filosofía. El procedimiento que ahora se inaugura es conocido con el nombre de método de comprensión inspirado en la fenomenología de Husserl. Se intenta captar la realidad en su presencia a la conciencia prescindiendo de prejuicios y valoraciones. H. Duméry ofrece una valiosa síntesis de la que nos hacemos eco en nuestra exposición [73].

Recordamos los momentos principales de este método o reducciones: eidética, fenomenológica y constitutiva.

1) *Reducción eidética.* A partir de las manifestaciones externas o datos empíricos se intenta captar el sentido o esencia del hecho observado merced al poder intencional de la conciencia. Ésta no se limita a describir, sino que se trasciende a sí misma hacia las cosas convirtiéndolas en *objetos* y descubriendo su sentido o formalidad específica.

En el caso de la religión, el observador supera los aspectos empíricos y se adentra en su interioridad determinando su estructura

[71] Cf. Ibid., 161.

[72] Cf. J. Mattes, o.c., 63-67. También A. Ginzo, «Schleiermacher: la autonomía e inmediatez de la religión», en M. Fraijo, *Filosofía de...*, ed. c., 239-264.

[73] H. Dumery, *Critique et...*, ed. c., 135-177. J. Martin Velasco, *Hacia una...*, ed. c., 122-130.

íntima. Capta su significado o relación de dependencia respecto de un ser superior. Sabe en qué consiste la actitud religiosa.

2) *Reducción fenomenológica* (Epojé). Esta segunda reducción suspende todo juicio de valor objetivo sobre el hecho, poniendo entre paréntesis la objetividad extramental del dato y limitándose a registrar la correspondencia del objeto en la conciencia del sujeto. Expresa lo que le dicen las cosas.

Por la *epojé* no se afirma ni se niega la existencia real del objeto o término *ad quem* de la religión (Dios). Sólo se analiza la vivencia religiosa sin pronunciarse por el carácter sobrenatural de su objeto.

3) *Reducción constitutiva.* Comprende la actitud del hombre a través de sus actos e intencionalidad de los mismos. Ve el modo como el sujeto humano se refiere a la trascendencia, es decir, estudia la marcha por la que el hombre religioso se dirige a lo divino y la intención específica que le permite asumir su vida en perspectiva de trascendencia. Ésta es precisamente la característica de la religión manifestada en actos peculiares como el culto, los ritos, las instituciones, los códigos éticos, las asociaciones, etc. Por ellos el hombre intenta alcanzar el nivel superior (esa vida otra) representado por la divinidad y entroncarse en ella.

Dos son los reparos principales que pueden ponerse al método de comprensión desde un punto de vista filosófico: el hecho de comprometer la trascendencia de Dios y el prescindir de otros niveles de realidad.

La *epojé* impide pronunciarse sobre la realidad extramental del Absoluto vivido por la conciencia religiosa. Ello imposibilita dar razón del origen verdadero de esta vivencia y determinar su sentido y cumplimiento. Anclado en la captación de la dimensión noético-noemática del objeto, el método de comprensión no dice nada del nivel ontológico que representa ni explica sus condiciones y exigencias. De ellas deberá hacerse cargo el filósofo, si desea dar cuenta cabal del hecho tal como es vivido en su integridad por el sujeto religioso.

Consciente de estas deficiencias, H. Duméry intenta subsanarlas con un nuevo procedimiento propuesto por él. Lo estudiamos seguidamente.

e) *H. Duméry: Método de discriminación y análisis reflexivo y crítico*

El método propuesto por el filósofo francés tiene en cuenta los resultados de la fenomenología de la religión y reflexiona críticamente sobre ellos. «Habrá filosofía de la religión —escribe— siem-

pre que una religión, cualquiera que sea, se someta al examen filosófico» [74].

Entre las condiciones exigidas para este examen enumera estas dos: descripción objetiva del hecho e imparcialidad en la crítica. La primera se cumple atendiendo a una vivencia religiosa auténtica cualquiera, porque su examen detecta la exigencia de verdad común a todas de la misma índole. La segunda se lleva a cabo cuando, en la determinación de la coherencia racional de la vivencia, se respetan escrupulosamente su originalidad y las consecuencias que comporta, haciendo abstracción de las propias creencia y convicciones [75].

Cumpliendo estas condiciones, Duméry opta por un procedimiento que tiene como base la reflexión sobre las propias vivencias, extensible a otras investigaciones. Se trata de un discurso *in vivo,* ya que el sujeto mismo se convierte en el centro de la investigación. Sólo la crítica filosófica directa sobre la experiencia vivida es capaz de establecer su verdad y determinar su valor real. «Al conjunto de reflexiones hechas por el filósofo sobre el dato religioso lo llamamos, sin más, filosofía de la religión» [76].

Duméry llama a su procedimiento «método de discriminación o análisis reflexivo y crítico». Discriminación, porque distingue convenientemente los planos jerarquizados ontológica y epistemológicamente que comporta la actitud religiosa. Análisis reflexivo, porque ejerce sobre ellos un examen crítico que determina las condiciones antropológicas de una relación correcta del hombre con Dios [77].

El punto de partida no es el concepto genérico de religión, sino la nota común de intencionalidad propia de la actitud del hombre religioso. «Hay, pues, un acto religioso intencional común a todos los hombres» [78]. El análisis de los niveles noéticos que comporta esta actitud y la síntesis de actividades y funciones que genera (sentimientos, imágenes, juicios, expresiones) configuran el método mencionado.

Este procedimiento cuenta en su haber el ejercicio de una crítica filosófica directa de la religión tal como es vivida por el hombre, sin disolverla en sus elementos ni distorsionarla, sino respetando sus niveles articulados en una sola postura humana. En su contra presenta el imposible desprendimiento de los prejuicios filosóficos propios que empañan necesariamente el propósito de imparcialidad. Más adelante volveremos sobre estos inconvenientes.

[74] Cf. H. Duméry, *Critique et...*, ed. c., 10.
[75] Cf. ibid., 18.
[76] Cf. ibid., 37.
[77] Cf. Id., *Philosophie de la religion* II (Paris 1957), 174, 253-258.
[78] Ibid., 229.

3. Precisiones sobre el método de filosofía de la religión

Abordamos ahora dos cuestiones diferentes: las condiciones generales del método en filosofía de la religión y un examen comparativo de los diversos métodos expuestos anteriormente [79].

a) *Condiciones generales del método*

El conocimiento comprensivo del hecho religioso a nivel racional comprende dos elementos necesarios: la esencia propia de la religión y los principios fundamentales de la filosofía. Para determinar la racionalidad de la religión, habrá que juzgar su contenido a la luz de unos principios concretos.

1) *Especificidad de lo religioso.* En la determinación de lo religioso entran las estructuras constitutivas del ser humano que lo hacen acreedor de un mensaje que le viene del exterior. Es éste un primer paso, fundamentalmente descriptivo, que pone de relieve las características de la religión como conciencia de dependencia de un ser ontológicamente superior con el que el hombre se relaciona personalmente. La descripción objetiva de este hecho es imprescindible para conocerlo y valorarlo en su justa medida. «Hay que tener el coraje —escribe Husserl— de aceptar siempre cómo es lo que se va a contemplar realmente en el fenómeno y describirlo honradamente, en lugar de darle una nueva interpretación» [80].

Este primer tramo nos muestra al hombre religioso abocado al Absoluto, cuya presencia necesaria es evocada por la relatividad de la misma condición humana manifestada en su contingencia (creación y destino), en su historicidad (progresiva realización en la historia) y en su alteridad (apertura a los otros y al Otro).

Apoyado en esta condición natural del hombre, el filósofo tratará de justificar la tendencia al Absoluto trascendente como dimensión esencial del ser humano.

2) *Principios filosóficos fundamentales.* Este segundo momento es lo propio de la filosofía de la religión. Consiste en pasar por la criba de la razón los resultados del momento anterior (sentido de religación y dependencia) para ver si se ajustan a las leyes de la mente. En este sentido cumple una función imprescindible el principio de causalidad en su doble vertiente de causa eficiente y causa final.

[79] Cf. J. de Sahagún Lucas, *Interpretación del hecho...*, ed. c., 107-109.

[80] E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (México 1950), 257-258.

Las distintas formas de contingencia (insuficiencia) del existente humano como ser mundano e histórico dan pie para la pregunta radical y remiten a otro nivel de realidad distinto del fenoménico.

Asimismo el filósofo debe dar cuenta de la tendencia a la irreversibilidad ínsita en el corazón humano. Son las cuestiones de ultimidad —palmariamente reflejadas en la conciencia religiosa— que solamente encuentran satisfactoria respuesta en un polo real de atracción, situado por encima del espacio y del tiempo, capaz de contrarrestar las fuerzas disolventes de la materia. En una palabra, hay que recurrir a la antropología filosófica, a la luz de cuyos principios cabe explicar la actitud peculiar expresada en los actos religiosos.

b) *Análisis comparativo de los diversos métodos*

En una evaluación de los métodos seguidos en el estudio de la religión, debemos reconocer que la mayoría de ellos no se ajustan a los canónes de lo que entendemos por filosofía de la religión. Se fijan más en la posibilidad y modo de conocer a Dios que en la reflexión crítica sobre el hecho mismo llamado religioso. No son interpretaciones racionales de la relación de dependencia del hombre con Dios, sino especulaciones sobre su conocimiento. Los examinamos brevemente.

1) *Confrontación.* Propio de la filosofía y teología escolásticas, admite dos fuentes para conocer a Dios: la razón y la fe. Las confronta entre sí y trata de armonizarlas supeditando las verdades obtenidas por la razón natural a las de la revelación sobrenatural. Las primeras no son más que preparación para las segundas, aunque unas y otras provengan de la misma fuente: Dios. Más que crítica racional de la vivencia religiosa, es, a lo sumo, ponderación racional de las verdades de fe.

2) *Explicación.* Tomado del campo de la ciencia positiva, rechaza a priori el elemento sobrenatural de la religión y prescinde del elemento subjetivo de la misma. No analiza la actitud religiosa en su nivel interno (elemento cognoscitivo, afectivo, ético), sino en sus aspectos externos institucionales, organizativos, jurídicos y sociológicos.

3) *Anticipación formal.* Empleada por Kant y Hegel, emite un juicio abstracto sobre el concepto de religión, así como de sus formulaciones teóricas y sus manifetaciones institucionales. Es crítica racional de los credos religiosos, concretamente de los dogmas cristianos, reduciendo la religión a metafísica o interpretación especulativa de la realidad y de la conducta humana.

4) *Comprensión.* Se acerca mucho a lo que debe ser el método de filosofía de la religión, pero no cumple debidamente sus condiciones porque, a causa de la *epojé,* suspende el juicio de valor y realidad de sus elementos. Más que filosofía es fenomenología de la religión. No cumple los requisitos de una verdadera evaluación de la vivencia religiosa a nivel filosófico.

5) *Discriminación o análisis reflexivo y crítico* (Duméry). Nos parece el más completo, porque, además de describir la realidad religiosa, la juzga emitiendo un veredicto sobre su coherencia racional y antropológica. También pregunta por la realidad del Absoluto, polo de la vida religiosa, e indaga la eficacia de los medios empleados por el sujeto en sus relaciones con Dios. Intenta, así, fijar las bases noéticas de la comunicación del espíritu finito con el Espíritu infinito.

Mas, a pesar de estas ventajas, no está exento por completo de prejuicios filosóficos que ponen en entredicho la objetividad del hecho. Por eso corre el riesgo de juzgar desfigurando, ya que necesariamente opera con unos conceptos previos de ser, de trascendencia, de causalidad y de humanidad que empañan su veredicto.

En su descargo, hacemos nuestras estas palabras de un prestigioso filósofo de la religión:

> «Nadie filosofa sino desde un determinado temple y una determinada cosmovisión (Dilthey), desde unas "creencias en las que ya está cuando busca hacerse una idea" (Ortega). Lo importante es que todos, unos y otros, se hagan conscientes autocríticamente de esa situación y de los sesgos que puede incluir. La única garantía de creciente objetividad-intersubjetividad está en la creciente capacidad de diálogo y real ejercicio del mismo por parte de todos los concernidos: en que cada uno de los que filosofan acoja y sepa dejarse afectar por la posición divergente, buscando su posible verdad» [81].

* * *

Terminamos así las cuestiones referentes al estatuto de las ciencias de la religión, especialmente la fenomenología y la filosofía. Nos toca ahora estudiar el hecho religioso en sí mismo con vistas a establecer, primero, su estructura y esencia (formalidad específica) y determinar, después, su verdad y valor objetivo. Es lo que entendemos por fenomenología y filosofía del hecho religioso respectivamente. Lo haremos en los capítulos siguientes.

[81] J. Gómez Caffarena, «Dios en la filosofía de la religión», en J. Martín Velasco-F. Savater-J. Gómez Caffarena, *Interrogante: Dios. XX Foro sobre el hecho religioso* (Madrid 1996), 62-63. Para una visión más amplia del método de Duméry remitimos a J. Martín Velasco, *Hacia...*, ed. c., 142-156, y a G. van Riet, «Idéalisme et christianisme. A propos de la philosophie de la religion de M. H. Duméry», en *RPhL* 56 (1958), 361-428.

CAPÍTULO IV

LO SAGRADO Y LA RELIGIÓN

BIBLIOGRAFÍA

BRUNNER, A., *La religión* (Barcelona 1963), 75-100; DUCH, L., «Antropología del hecho religioso», en FRAIJO, M. (ed.), *Filosofía de la religión* (Madrid 1994), 89-116; ELIADE, M., *Lo sagrado y lo profano* (Madrid 1967); ID., *Tratado de historia de las religiones* (Madrid 1954), 15-50; 435-443; FIERRO, A., *Sobre la religión. Descripción y teoría* (Madrid 1979), 17-52; LEEUW, G. va der, *Fenomenología de la religión* (México 1964), 13-180, 442ss; 649-652; LUCAS, J. de Sahagún, *Interpretación del hecho religioso. Filosofía y fenomenología de la religión* (Salamanca [2]1990), 47-74; ID., «Lo Sagrado», en TORRES QUEIRUGA, A. (ed.), *10 palabras sobre religión* (Estella 1992), 43-81; MARTÍN VELASCO, J., *Introducción a la fenomenología de la religión* (Madrid 1982), 85-204; ID., «Religión y religiones», en SILANES, N.-PIKAZA, X. (dirs.), *Dccionario teológico. El Dios cristiano* (Salamanca 1992), 1237-1247; MESLIN, M., *Por une science des religions* (Paris 1973), 7-18, 68-80 (trad. esp. en Cristiandad, Madrid); RIES, J., *Lo sagrado en la historia de la humanidad* (Madrid 1989), 41-96; SCHEBESTA, P., *Le sens religieux des primitifs* (Paris 1963), 53-68; PANIKKAR, R., *Religión y religiones* (Madrid 1965), 58-147.

Una vez que hemos visto el estatuto epistemológico de la fenomenología y filosofía de la religión, abordamos el tema de la determinación del hecho religioso y de su justificación filosófica. Del primer aspecto, fenomenológico, nos ocupamos en los dos capítulos siguientes, dejando para después la crítica racional del mismo. En el presente capítulo desarrollamos este esquema: 1. Definiciones de la religión. 2. Lo sagrado y la religión. En el siguiente estudiaremos la actitud religiosa en sí misma.

I. DEFINICIONES DE RELIGIÓN

1. El problema

Si la filosofía de la religión es crítica racional del hecho religioso, no cabe duda que es necesario un conocimiento previo del mimo desvelando la conducta que cualifica al hombre como ser religioso. Problema difícil ciertamente, porque se centra en uno de los fenómenos más complicados de la existencia humana que comporta connotaciones diversas: históricas, sociológicas, culturales, psicológicas,

etcétera. A través de todas ellas se refleja como a trasluz una actitud específica del hombre que habrá que identificar convenientemente, sobre todo si tenemos presente que muchas veces aparece teñida de intenciones interesadas y acompasada a módulos culturales completamente distintos. Determinar la intencionalidad que se oculta detrás de las manifestaciones que canalizan lo religioso constituye un espinoso problema. La tarea es facilitada, sin embargo, por los signos y mediaciones con que cuenta el investigador.

Por otra parte, es preciso reconocer que la misma palabra *religión,* así como los fenómenos religiosos, son hechos históricos controlados por la ciencia independientemente de la realidad objetiva a que hacen referencia (Dios). La inevidencia de este objeto hace difícil la conceptuación de los hechos a que da lugar [1].

También es un obstáculo considerable la cantidad de definiciones de «religión» que proliferan por doquier. Este hecho llevó a G. Simmel, en los comienzos del siglo, al convencimiento de que hasta entonces nadie había sido capaz de ofrecer una definición válida de religión que recogiera lo sustancial de sus diversas formas históricas [2]. Como han reconocido Max Beber y E. Durkheim, solamente al final de la investigación, y no al comienzo, es posible alcanzar una definición aproximada de religión [3].

Mas, a pesar de ello, contamos con unas definiciones ya clásicas y otras más recientes que facilitan mucho la labor, aunque haya que consultar siempre a la realidad para definir los hechos sin desfigurarlos. Es lo que han llevado a cabo en el campo religioso autores tan prestigiosos como Chantepie de la Saussaye, G. van der Leeuw, R. Otto y M. Eliade, entre otros.

2. Definiciones clásicas y modernas de religión

Con el fin de definir adecuadamente la religión, habrá que partir de unos hechos: los hombres religiosos o personas ligadas a Dios y a su palabra. Para expresar esta actitud se ha empleado desde antiguo la palabra *religión.*

Adoptado por el cristianismo, el término religión se ha hecho extensivo a todas las religiones históricas conocidas. Su etimología se remonta a Cicerón y Lactancio y es asumida posteriormente por

[1] Cf. A. Fierro, *Sobre la religión...*, ed. c., 18.

[2] Cf. G. Simmel, «A Contribution to the Sociology of Religion», en *AJS* nov. (1905), 359-376.

[3] Cf. M. Beber, *Economía y sociedad* (México 1964), 328; E. Durkheim, *Formas elementales de la vida religiosa* (Madrid 1982).

san Agustín y santo Tomás, quien la toma de san Isidoro de Sevilla (560-633) y la introduce en la Edad Media.

Cicerón la hacía derivar de *relegere,* en el sentido de reflexionar atentamente sobre algo que suscita el interés personal y merece atención. De ahí su significación de delicadeza de conciencia y de fiel cumplimiento de los deberes para con los poderes divinos. Es una actitud de reconocimiento de la superioridad de los dioses.

Lactancio, en cambio, relaciona *religio* con *religare* poniendo de relieve el aspecto de compromiso con la divinidad como valor supremo.

Recogiendo estas etimologías, santo Tomás entiende la *religión* como *ordo ad Deum,* es decir, la relación del hombre con Dios en el sentido de dependencia, de observancia y de adhesión [4].

Pero no hay que olvidar que la palabra *religión* comporta unas connotaciones muy precisas derivadas de la comprensión de la realidad propia de épocas determinadas, concretamente del pensamiento grecorromano. Ello obliga a seguir su itinerario histórico y cultural de antes y después de esta época con el fin de acotar su verdadero sentido más allá de la estricta etimología.

Debemos advertir, en primer lugar, que no es fácil encontrar en los distintos credos religiosos términos que correspondan a la idea general que expresa la etimología *(Religio).* En la Biblia se habla fundamentalmente de temor, amor y fidelidad. La literatura sapiencial china identifica religión con «sabiduría» *(Kiao).* Los libros sagrados de la India la reducen al *Dharma,* orden fijo del mundo o conducta recta del hombre. La antigua tradición de Arabia emplea el término *diu,* que significa deuda para con la divinidad [5].

Pero, aunque estas apreciaciones no se limitan a recoger el sentido etimológico que adoptó el cristianismo, no por ello lo contradicen. En todos los credos aparece una alusión clara a la dependencia del hombre de unos seres metaempíricos que comporta respeto, compromiso y fidelidad a su voluntad.

A medida que han ido progresando las ciencias positivas de la religión, su concepto se ha clarificado notablemente, revistiendo unas expresiones teóricas con visos de verdaderas definiciones. Éstas surgen en el momento en que los filósofos, lo mismo que hiciera en su día san Agustín, se preguntan por la verdadera religión y sustituyen el sentido etimológico por el de sistema doctrinal, por el de organización comunitaria o por el de conjunto de acciones para con

[4] «Religio proprie importat ordinem ad Deum»: II-II, q.81, a.1 c. Para más detalles remitimos a J. Martín Velasco, «Religión», en o.c., 1237; P. Schebesta, o.c., 57; A. Waldenfels, *Teología fundamental contextual* (Salamanca 1994), 137ss.

[5] Cf. P. Schebesta, o.c., 59-60.

Dios. Algunas de estas formulaciones revisten especial importancia. Las enunciamos a continuación.

Para M. Kant y sus epígonos (Hegel, Fichte, Schelling), la religión tiene connotaciones éticas innegables, como puede verse en esta expresión de Kant: «La *Religión* es (considerada subjetivamente) el conocimiento de todos nuestros deberes *como* mandatos divinos» [6].

Hegel la identifica con la conciencia de la esencia absoluta sabida por el espíritu humano. «La religión es ella misma lo que es en y para sí; ella es, por consiguiente, la esfera del espíritu en la que el contenido especulativo en general se manifiesta en la conciencia» [7].

F. Schleiermacher, por su parte, cambia de onda y sitúa la religión en la esfera de la intuición y de la contemplación. La define como el sentimiento de coexistencia con el Infinito o relación de absoluta dependencia. «No es ni pensamiento ni acción, sino contemplación intuitiva y sentimiento». En otros términos: «Tomar cada cosa particular como parte del todo, cada cosa limitada como una representación del Infinito, esto es religión» [8].

Los historiadores y fenomenólogos de la religión siguen otro procedimiento basado en la observación empírica y conciben el hecho religioso como una actitud específica del hombre ante un ser ontológicamente superior. Definen la religión desde el misterio y experiencia de lo sagrado. Es muy sugerente la descripción ofrecida por G. van der Leeuw:

> «El *homo religiosus* se pone en camino hacia la Omnipotencia, hacia la omnicomprensión, al último sentido... Desearía comprender la vida para dominarla... Por eso siempre busca nuevas superioridades. Hasta que finalmente se halla junto al límite y ve que nunca alcanzará la última superioridad, sino que ésta lo alcanzará a él de modo ininteligible y misterioso... El límite de la potencia humana y el principio de la divina forman juntos el objetivo buscado y encontrado en todo tiempo en la religión, es decir, la *salvación»* [9].

R. Otto asume esta misma idea y entiende por religión el reconocimiento del hombre como criatura acompañado de la conciencia *concomitante* de un sentimiento que se refiere a un objeto trascendente al propio sujeto. «Sólo allí donde el numen es vivido como

[6] M. KANT, *La religión dentro...*, ed. c., 150.
[7] G. W. HEGEL, *El concepto de religión,* ed. c., 89. Añade a continuación: «(La religión) no es la conciencia de esta o aquella verdad en los objetos particulares, sino de lo absolutamente verdadero, en cuanto universal, como aquello que lo abarca todo y fuera de lo cual no hay nada».
[8] F. SCHLEIERMACHER, *Discours...*, ed. c., 151, 154.
[9] G. van der LEEUW, o.c., 651, 652.

presente —escribe—..., o donde sentimos *algo* de carácter numinoso, o donde el ánimo se vuelve hacia él, es decir, sólo por la categoría de lo *numinoso,* puede engendrarse en el ánimo el sentimiento de criatura, como sentimiento concomitante» [10]. Más adelante precisaremos esta relación determinante.

El iniciador de las ciencia de la religión, Max Muller, la ve como una disposición del ánimo por la que el hombre percibe al Infinito. «Una disposición espiritual o un don natural que, independientemente de la razón y de los sentidos, hace a los hombres capaces de percibir el Infinito. Sin esta percepción de lo divino no habría religión posible, ni siquiera el menor culto a un ídolo o a un fetiche. Y, si prestamos atención, podemos percibir en todas las religiones un gemido del espíritu, una lucha por captar lo inaprehensible, por expresar lo inexpresable, un ardiente deseo de infinito, un amor a Dios» [11].

Los sociólogos de la religión, por su parte, prestan especial atención a sus manifestaciones de índole social y comunitaria. Por eso elaboran una definición valiéndose de las prácticas, ritos, sistemas y objetos que expresan solidaridad de unos con otros en la relación con la entidad superior. E. Durkheim ha expresado convenientemente este aspecto.

«Una religión —dice Durkheim— es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas; creencias y prácticas que unen en la misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos los que se adhieren a ella» [12].

Después de este rápido muestreo de definiciones, tomadas de distintos campos, podemos establecer la siguiente conclusión común a todas ellas: La religión comporta un doble elemento constitutivo, subjetivo y objetivo. El subjetivo está representado por la actitud humana de dependencia. El objetivo se refiere a un ser superior del cual se depende (Dios). Esta conciencia de dependencia se manifiesta a través de hechos peculiares e irreductibles: creencias, ritos, ofrendas, oraciones y sacrificios [13].

A. Brunner ha recogido todos estos elementos en la siguiente descripción que ofrecemos como resumen: «La religión no es otra cosa sino la tentativa del hombre de descubrir en poderes supramundanos su ultimísima fundamentación y de esta manera lograr la salud... Mediante la religión quiere ponerse en armonía con esta última realidad, que sólo se entrega a una insinuación misterisa... y en ello se contiene implícitamente el conocimiento del modo de ser personal

[10] R. OTTO, *Lo Santo...*, ed. c., 22-23.
[11] M. MULLER, *Introduction to the Science of Religion* (London 1882), 13.
[12] E. DURKHEIM, *Las formas...*, ed. c., 65.
[13] Cf. F. KÖNIG, *Cristo y las religiones de la tierra* I (Madrid 1960), 30-40.

de lo divino. Este modo va incluido en el hecho de dirigirse el hombre hacia él con ruegos, alabanzas y loores, con arrepentimiento y con todas las acciones y sentimientos que derivan del comercio con los hombre...» [14].

En calidad de definición paradigmática ofrecemos esta de P. Schebesta: «La religión es el reconocimiento consciente y operante de una verdad absoluta ("sagrada") de la que el hombre sabe que depende su existencia» [15].

3. Clasificación de las definiciones de religión. Punto referencial

Vistas las definiciones que preceden, podemos establecer ya dos clases o categorías de las mismas. Para los fenomenólogos y filósofos son determinantes el contenido y la referencia a lo sobrenatural; para los antropólogos y sociólogos, en cambio, lo son los aspectos funcionales. Estos distintos puntos de vista dan pie para dividir las definiciones de religión en sustantivas y funcionales, al decir de los especialistas [16].

Las definiciones sustantivas hacen hincapié en la vivencia experiencial del sujeto y conceden especial relevancia a la realidad superior a que hace referencia. Estas definiciones se aplican generalmente a hechos humanos específicos que los historiadores identifican como religiosos. Aunque cumplen todos los requisitos necesarios, carecen, sin embargo, de la suficiente claridad porque hacen intervenir un elemento no captado directamente, lo sagrado o misterio.

Por el contrario, las funcionales tienen en cuenta aspectos externos del individuo y la sociedad que cubren una amplia gama de actos sometidos al análisis directo. Ante la imposibilidad de determinar la relación con el misterio, muchos autores optan por esta clase de definiciones, convencidos de que es más fácil saber qué es la religión desde sus operaciones. Se fijan en la integración social que comporta y se desentienden de su verdad objetiva [17].

Aparte de Luckmann, C. Geertz es uno de los que más han contribuido a esta labor, concibiendo la religión como un sistema de símbolos que no sólo establece estados de ánimo, sino que formula también concepciones de la vida en orden a su organización colectiva [18].

[14] A. BRUNNER, *La religión* (Barcelona 1963), 34, 36.

[15] P. SCHEBESTA, o.c., 61.

[16] Cf. A. FIERRO, *Sobre la religión...*, ed. c., 25-29; J. MARTÍN VELASCO, «Religión», en o.c., 1238-1239.

[17] Cf. B. MALINOWSKI, *Magia, ciencia y religión* (Barcelona 1993), 7-17.

[18] Cf. C. GEERTZ, «Religion as a cultural System», en BANTON (ed.), *Antropological approaches to the Study of Religion* (London 1966), 4ss. También TH. LUCK-

A pesar de sus ventajas, este procedimiento corre el riesgo de confundir los hechos religiosos con otros de distinta naturaleza, como los políticos, los sociológicos o los llamados «religiones civiles». Por otra parte, resulta imposible reconocer las obras y las funciones de algo cuya identidad se ignora.

Sin olvidar la insuficiencia de las distintas definiciones, podemos decir que en todas ellas aparece un elemento común que les confiere carácter de autenticidad. Apuntan a una entidad metaempírica determinante de la actitud humana como base de la estructura de la religión. Es lo último necesario que adopta formas y nombres distintos: lo santo, lo misterioso, lo divino, lo sobrenatural. En una palabra, un *algo otro* que no es cubierto enteramente con los términos que designan las cosas que el hombre tiene a mano. Su identificación adecuada depende de circunstancias diversas, históricas, sociales, ideológicas, culturales y hasta políticas y económicas.

Con K. Rahner podemos afirmar que una religión es religión en la medida en que logra realmente ligar existencialmente al hombre con el Dios vivo (misterio, sobrenaturtal, sagrado) a través de unas mediaciones históricas, personales o institucionales concretas [19]. Se trata de un horizonte de trascendencia que engloba y supera todas sus mediaciones (hierofanías). Pues bien, este horizonte, denominado comúnmente lo *sagrado,* es factor determinante de la actitud religiosa. Pasamos a su identificación.

II. LO SAGRADO [20]

No es fácil determinar el concepto de lo *sagrado* porque es un término análogo susceptible de dos sentidos: o como nivel ontológico superior (Söderblom, Otto), o como lo otro y lo separado o segregado (Mauss, Caillois) [21]. Nosotros optamos por el primero, aunque haremos también unas consideraciones sobre el segundo.

MANN, «Creencia, increencia y religión», en R. CAPORALE-A. GRUMELLI, *Cultura de la increencia* (Bilbao 1974), 22-37.

[19] Cf. K. RAHNER, *Oyente...*, ed. c., 223.

[20] Para más detalles, remitimos a nuestro anterior trabajo: J. de Sahagún LUCAS, «Sagrado», en o.c., 43-51. También ID., *Interpretación del hecho...*, ed. c., 48-56.

[21] Cf. J. MARTÍN VELASCO, «Fenomenología de la religión», en M. FRAIJO (ed.), *Filosofía de...*, ed. c., 72-75; A. PRADES, «La religión y el centro sagrado de la sociedad», en DÍAZ SALAZAR-GINER., *Formas modernas de religión,* ed. c., 117-127.

1. Realidad y estructura de lo sagrado

Sagrado y religioso no son sinónimos. Expresan realidades distintas, a la vez que se diferencian de lo profano. Por sagrado se entiende una realidad o un marco ontológico especial, un nivel abarcante, mientras que religioso significa una conducta peculiar del ser humano o forma concreta de asumir la existencia en una perspectiva nueva impuesta precisamente por lo sagrado.

A la hora de definir lo sagrado encontramos las mismas dificultades que al determinar la religión, de modo que lo más que se puede decir es que representa un orden nuevo de realidad determinante de la actitud religiosa. Dos son los autores que mejor han expresado su contenido: Söderblom y R. Otto. Exponemos brevemente su doctrina al respecto [22].

Söderblom, siguiendo a Schleiermacher y a Durkheim, estudia el fenómeno religioso haciendo más hincapié en el sentimiento que en la razón especulativa y en la voluntad ética. Por eso no deriva los fenómenos religiosos de la creencia en la divinidad ni de la relación directa del hombre con Dios, sino de la experiencia de un ámbito de realidad distinto del ordinario o profano. Esta diferencia es fundamental para comprender la religión, sobre todo si se tienen en cuenta el sentido religioso de los primitivos y las características de algunas religiones históricas como el budismo. «Una religión puede existir realmente sin una concepción precisa de la divinidad, pero no existe ninguna religión real sin la distinción entre lo sagrado y lo profano» [23].

A pesar de esta advertencia, Söderblom no ofrece una definición precisa de lo sagrado, aunque de sus palabras se deduce que se refiere a una potencia o entidad extraña que vincula a determinados seres. Esta capacidad extraordinaria, que puede alojarse en realidades de nuestro entorno, constituye el carácter esencial de lo divino dándose a conocer bajo dos aspectos, uno positivo o *mana* y otro negativo o *tabú*.

El autor estudia el primero especialmente. Propio de seres espirituales superiores, es percibido en algunos objetos y, sobre todo, en las cualidades físicas o morales de algunas personas. No es poder impersonal, ya que se capta a través de las reacciones de la persona ante lo sorprendente y majestuoso [24].

[22] Cf. R. OTTO, o.c.; N. SODERBLOM, *Das Werden des Gottesglaubens, Untersuchungen über die Anfänge der Religion* (Leipzig 1916 y München 1966).
[23] N. SÖDERBLOM, «Holiness», en J. HASTINGS, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, 6 (Edimburg 1913), 73. Citado por J. RIES, *Lo Sagrado en...*, ed. c., 42.
[24] Cf. J. RIES, o.c., 43.

Más que como ámbito y entorno, Söderblom concibe lo sagrado como nuevo nivel de realidad o *plus ontológico* representado por una entidad superior con referencia a la cual los seres de nuestro entorno pueden ser y considerarse sagrados (tiempo, lugar, objetos, personas, etc.). Su nota distintiva es la separación impuesta por su superioridad; de ahí el carácter de segregación que afecta también a los seres relacionados con él.

R. Otto, que ha dedicado lo principal de su obra al estudio directo de lo sagrado, sigue el camino iniciado por Söderblom llegando hasta el final. Además de los datos históricos estudia la experiencia vivida o resultante psíquica del impacto del encuentro con el misterio, que no es expresable en categorías mentales, sino por el lenguaje simbólico basado en la intuición y en el sentimiento. Mediante ellos el hombre sabe que se encuentra en presencia de una realidad que rebasa el tiempo y el espacio, lo eterno, en cuya comunión halla la salvación. Este dato aparece en todas las religiones y es denominado por Otto lo *numinoso,* santo o sagrado. Una categoría *apriori,* síntesis de elementos racionales e irracionales [25].

Pero, como antes Söderblom, tampoco Otto define expresamente lo sagrado (santo). Inaccesible a la comprensión conceptual, solamente puede describirse desde la reacción que produce en la conciencia humana. Se pone en funcionamiento ante determinadas impresiones con independencia de la reflexión, es decir, su conocimiento es debido a una disposición connatural para comprender lo que rebasa la experiencia sensible. «Irrumpe de la base cognoscitiva más honda del alma, pero no antes de poseer datos y experiencias cósmicas y sensibles, sino en éstas y entre éstas. Pero no nace de ellas, sino *merced* a ellas. Las impresiones sensibles son estímulos» [26].

Otto distingue cuatro etapas o movimientos en el desarrollo de esta disposición que aboca al hombre a lo sagrado o numinoso. La primera es el sentimiento de criatura dependiente; la segunda es el sobresalto producido ante la grandeza y soberanía de lo desconocido; la tercera se refiere al misterio que sobrepasa el marco de nuestros conocimientos ordinarios; la cuarta es el reconocimiento y aceptación de lo misterioso como valor supremo para el hombre [27].

En la integración de estas etapas, Otto descubre en el hombre una experiencia especial cuyo contenido está formado por la presencia de una realidad entrevista superior y distinta de las realidades presentes. Frente a éstas, lo numinoso aparece no sólo como entidad especial, sino como valor supremo que en algunas religiones recibe

[25] «Los elementos racionales e irracionales que componen juntos la compleja categoría de lo santo son elementos *apriori»*: R. OTTO, *Lo santo...*, ed. c., 184.
[26] Ibid., 158; 227-230.
[27] Cf. ibid., 21-22, 24, 33-35, 42-48, 56, 64-64.

el nombre de *santo* en oposición a lo profano u ordinario. Representa una meta sublime que hay que conquistar porque goza de superioridad ontológica y axiológica dignas de respeto y alabanza. «Un valor objetivo y, por último, un valor infinito que no puede ser sobrepujado...Tú eres *digno* de tener alabanzas, honores, poder» [28]. En una palabra, lo *sagrado* se opone a lo *profano* como lo valioso a lo no valioso, como lo positivo a lo negativo, como lo sublime a lo despreciable, como lo perfecto a lo imperfecto.

Pero surge la cuestión: ¿Es lo sagrado una realidad superior o un ámbito o estado? ¿Un ser o un orden?

Sin entrar en demasiados pormenores, hay que reconocer que las descripciones de Söderblom y Otto apuntan a una realidad ontológica superior más que a un ámbito o estado. Otra cosa es que esta realidad cree en torno a sí un mundo o marco en el que se encuandran determinadas realidades que revisten una nueva dimensión o carácter en virtud de su relación con ella. En este sentido habrá que decir que lo *sagrado* representa sustancialmente una realidad suprema sin parangón con las cosas mundanas, pero que hace al mismo tiempo que éstas puedan ser tenidas también por sagradas porque reciben de ella una configuración y significación especial. Surge así el mundo de lo sagrado reconocido en la historia de las religiones como el conjunto de objetos, tiempos, lugares, instituciones y personas configuradas como tales.

Lo ha reconocido expresamente M. Eliade cuando afirma lo siguiente: «Cualquiera que sea el contexto histórico en el que esté sumergido, el *homo religiosus* cree siempre que existe una realidad absoluta, lo sagrado, que trasciende este mundo, pero se manifiesta en él y, por este hecho, lo santifica y lo hace real» [29].

Esta realidad es, para Eliade, algo invulnerable y estático, sustraído al devenir, divino, primordial y absoluto, ontológicamente superior, en el que el hombre intenta insertarse mediante ciertas acciones que transforma en ceremonias [30].

Todas las religiones conocidas son conscientes de ello y giran en torno a esta realidad insondable e indefinible, misteriosa y sublime. Algo que arrebata al hombre y lo sobrepasa imponiéndole límites

[28] Ibid., 82, 83.

[29] M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano* (Madrid 1967), 171.

[30] Cf. ID., *Tratado de historia de las religiones* (Madrid 1954), 37, 38, 43-44. J. Martín Velasco, por el contrario, lo concibe más como ámbito y orden que como realidad singular. Cf. J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a...*, ed. c., 86-89, 108-109. También M. MESLIN, «El mito y lo sagrado», en VV.AA., *Iniciación a la práctica teológica* I (Madrid 1984), 90.

que él puede superar con la ayuda de lo sagrado mismo, ya que en aquello de que dispone se hace presente lo indisponible [31].

También G. van der Leeuw habla de una última superioridad por encima del límite, inaprensible y misteriosa, captada por el hombre en la respuesta a la llamada a trascenderse en una vida completamente nueva recibida de «otra parte». Esta vida «otra» es la causa de los fenómenos extraordinarios que conforman el amplio y abigarrado mundo de los místicos [32]. Es fuerza transformadora que procede de una potencia misteriosa, objeto de la religión. «Lo primero que podemos decir acerca del objeto de la religión es que es *lo otro,* lo extraño» [33].

Pero, como dijimos antes, esta realidad crea en torno a sí un ámbito sacral integrado por realidades especialmente relacionadas con ella, en las que el hombre proyecta la presencia inobjetivable del misterio. Refiriéndose al espacio sagrado, M. Eliade puntualiza de este modo: «Desde el momento en que lo sagrado se manifiesta en una hierofanía cualquiera no sólo se da una ruptura en la homogeneidad del espacio, sino también la revelación de una realidad absoluta, que se opone a la no-realidad de la inmensa extensión circundante» [34].

En resumen: el dominio de lo profano abarca el ámbito común de realidad donde el hombre ejerce sus actividades sin cortapisas. Lo sagrado, en cambio, representa lo otro, lo extraño y lo prohibido; aquello ante lo cual el hombre experimenta su pequeñez y se siente desarmado; pero es también la fuente del poder, del éxito y de la eficacia. Por eso suscita sentimientos ambivalentes como estremecimiento y pavor, admiración y atracción, terror y amor. San Agustín ha expresado esta dialéctica con dos palabras llenas de sentido: «Et inhorresco et inardesco» («Me horrorizo y me enardezco») [35].

También P. Tillich se ha ocupado de este tema contribuyendo grandemente a su clarificación. Este teólogo califica lo sagrado de personal incondicionado que polariza la conciencia del hombre como fundamento de la rectitud y la justicia. Tiene en cuenta determinadas instancias, como la heterenomía, la autonomía y la teonomía, con relación a las cuales define lo sagrado y lo santo. Desde el punto de vista de la heterenomía, lo sagrado es lo sobrenatural que eleva a los objetos o eventos hacia él incorporándolos a un nivel superior. Desde la autonomía es cosiderado como ideal que trasciende lo dado

[31] Cf. A. WALDENFELS, *Dios. El fundamento de la vida* (Salamanca 1996), 55-59.
[32] Cf. G. LEEUW, *Fenomenología...*, ed. c., 651-652; 473-488.
[33] Ibid., 13.
[34] M. ELIADE, *Lo sagrado...*, ed. c., 27.
[35] Citado por M. ELIADE, *Lo sagrado...*, ed. c., 42-43. Cf. R. CALLOIS, *L'homme et le sacrée* (Paris 1950), 24-25, 42-43, 69-70.

inmediatamente, y desde la teonomía, como aquello dentro de lo cual la conciencia alcanza su realización plena y como lo inviolable ante lo que hay que retroceder. Todo ello le confiere un carácter de superioridad ontológica, cuyo encuentro exige superación personal mediante la purificación y desasimiento de lo finito [36].

Volviendo a la escuela sociologista que indicábamos al principio de este apartado, advertimos que los seguidores de esta tendencia hacen consistir lo sagrado en un *respeto absoluto* e incondicional a determinadas cosas que el hombre considera separadas de las demás. Esta actitud divide la realidad en dos órdenes: el sagrado y el profano. La experiencia del primero no es espontánea y clara. Aparece en forma de creencia implícita que se transforma progresivamente en conocimiento científico. Obedece a una profunda necesidad que postula la existencia de una realidad sustantiva trascendente que el hombre debe aceptar para llegar a ser lo que tiene que ser. La misma naturaleza humana se encuentra, por tanto, en el origen del sentimiento de lo sogrado como centro que polariza las tendencias más radicales y les da cumplida satisfacción [37].

Aunando los resultados de las diversas interpretaciones, se llega a una concepción común de lo sagrado, cuyos aspectos fundamentales determinamos en el siguiente apartado.

2. **Elementos y características de lo sagrado**

Estos elementos y características solamente son dados a conocer a través de ciertas mediaciones y manifestaciones (hierofanías) de lo sagrado. El especialista rumano, M. Eliade, ha hecho especial hincapié en tres aspectos fundamentales que lo configuran: nuevo umbral ontológico, plenitud de ser, realidad misteriosa. Los describimos someramente.

a) *Nuevo umbral ontológico*

Las expresiones de lo sagrado, tanto materiales como personales, comportan connotaciones de superioridad ontológica innegable. Es lo que M. Eliade llama «ruptura de nivel» o nuevo umbral de realidad. El carácter dialéctico de las hierofanías es prueba de ello, en cuanto que siempre indican singularidad y selección merced a la innovación que suponen. Para que un objeto pueda considerarse sagra-

[36] Cf. P. TILLICH, *Filosofía de...*, ed. c., 54-55; 71-73.
[37] Cf. J. PRADES, «La religión y...», en o.c., 122-127.

do, debe revelar algo distinto y superior. Es entonces cuando el sujeto religioso descubre en él la presencia de una fuerza inequiparable a las natuarales que las desborda y somete.

Es el caso de las *kratofanías,* expresiones del *mana* o fuerza inaudita, o el de las manifestaciones *uránicas* que dan a conocer un Ser supremo creador y omnipotente. Todas ellas son ontofanías que canalizan la absolutez, la invulnerabilidad y la perennidad por las que esta singular realidad se sustrae al devenir y destrucción y muestra su trascendencia ontológica [38].

También aparece esta superioridad en el estado psíquico peculiar que el hombre experimenta ante ella bajo el signo del misterio, de lo tremendo y fascinante. Ello puede dar lugar, en algunos casos, a vivencias místicas en las que se siente el paso de lo condicionado a lo incondicionado, a la perfecta libertad [39]. Es el acceso a un modo de ser sobrehumano que trasciende el mundo de la experiencia y empalma con el Absoluto.

Determinadas funciones biológicas (nutrición, crecimiento, fecundidad) pueden convertirse en hierofanías porque su virtud o potencial natural da pie para considerarlas vehículos que conducen a la realidad suprema, lugar de la plenificación salvadora. El primitivo se valía de ellas como ceremonias mediante las cuales comulgaba con la fuerza de la vida misma en cuanto manifestación de la realidad última. «Estos actos elementales se convierten para "el primitivo" en un rito que ayuda al hombre a acercarse a la realidad, a instalarse en lo óntico, librándose de los continuismos (...) del devenir, de lo profano, de la nada» [40].

Esta nueva realidad, que ofrece el aspecto de inaccesibilidad e inefabilidad, exige un esfuerzo de trascendimiento personal para ponerse en contacto con ella. Desde el reconocimiento de la propia indignidad y el anonadamiento puede el hombre dirigirse a ella y entablar un diálogo constructivo y salvador porque es plenitud ilimitada.

La superioridad de lo sagrado se expresa en tres niveles diferentes: ontológico o más densidad y riqueza de ser; axiológico o realidad más valiosa, y personal o personalidad en grado sumo. Los tres comportan una ruptura de nivel que apunta a la plenitud de ser y realidad por excelencia.

[38] Cf. M. ELIADE, *Tratado de...*, ed. c., 36-38.

[39] «Las dos significaciones del vuelo de los *arhats* (ruptura del techo y vuelo por los aires) expresan la ruptura del nivel ontológico y el paso de un modo de ser a otro o, más exactamente, el tránsito de la existencia condicionada a un modo de ser no-condicionado, es decir, de perfecta libertad»: M. ELIADE, *Lo sagrado y...*, ed. c., 170.

[40] ID., *Tratado de...*, ed. c., 42-43.

b) *Plenitud de ser y realidad por excelencia*

Esta nueva realidad comporta consistencia y eficacia sin parangón. Frente a la debilidad y caducidad de lo terreno, lo suyo es la perennidad, el dinamismo inextinguible y la fecundidad inagotable. Estos signos son traducidos por el hombre religioso por máxima potencia y energía ilimitada que hacen de lo sagrado plenitud y saturación de ser, realidad por excelencia. De ahí su valor excepcional y su infinita capacidad creadora.

En su afán de posesión del ser, el hombre arcaico, desprovisto aún de la categorías de *realidad* e *irrealidad,* se relaciona con lo sagrado como fuente del ser y máximo poder fecundante. Para el primitivo, dice M. Eliade, «lo *sagrado* equivale a la *potencia* y, en definitva, a la *realidad* por excelencia. Lo sagrado está saturado de ser. Potencia sagrada quiere decir a la vez realidad, perennidad y eficacia» [41].

El deseo del hombre religioso de vivir en lo *sagrado* se explica por la tendencia a situarse en un orden de realidad que no acaba ni deviene, en un mundo real objetivo que, a diferencia de las experiencias mundanas, no pasa ni termina porque es plenitud de ser [42]. Así se explican ciertas actividades, como la construcción de templos orientados en una dirección determinada y las labores agrícolas. Con ellas se pretende reproducir la obra de los dioses y participar en el ser, entrar en el mundo del espíritu, con el convencimiento de que lo sagrado es la realidad originaria [43].

Pero lo sagrado no se recluye en sí mismo. Su plenitud hace que desempeñe una función de fundamento y principio originante que suscita en el hombre el deseo de incorporación para participar de su mismo poder. Evita así el riesgo del vacío y se afianza en su ser aumentándolo. Las hierofanías espaciales y temporales (templos y fiestas) desempeñan esta función en cuanto que confieren al hombre consistencia y firmeza al amparo de cualquier eventualidad. Mediante el tiempo y el espacio festivo, el hombre religioso se esfuerza por instalarse en la fuente de la realidad primordial cuando el mundo estaba en *statu nascendi* [44].

Descubierta una realidad de esta índole, el hombre se percata de su finitud e indigencia y siente el vértigo de la gratuidad. Experimenta su vida como pura donación de un ser extraordinario que sus-

[41] Ibid., 20.
[42] Cf. ibid., 33.
[43] «Cuanto más religioso es —comenta M. Eliade—, tanto más se inserta en lo real y menor es el riesgo que corre de perderse en acciones no-ejemplares, "subjetivas" y, en suma, aberrantes»: Ibid., 97; 34, 96.
[44] Cf. ibid., 69, 81.

cita en él sentimientos contrapuestos de amor y temor, de atracción y repulsa, de alejamiento y entrega. En una palabra, en presencia de lo sagrado el hombre rompe su indiferencia y adopta una postura de apertura a lo que lo trasciende. Es la religión como dialéctica que se mueve entre la adoración y la imprecación, entre el sacrificio y el servicio, entre la ofrenda y la utilización de poderes extraordinarios [45].

Pero una realidad que suscita tales sentimientos no puede expresarse en categorías mentales ni darse a conocer en términos descriptivos. Es algo misterioso e inefable que exige un lenguaje sugeridor de otro nivel que supera la capacidad conceptiva del hombre. De este aspecto, el misterioso, nos ocupamos a continuación.

c) *Realidad misteriosa*

El carácter misterioso de lo sagrado radica en su superioridad ontológica. Porque se sitúa en un nivel distinto, resulta imposible encasillarlo en el marco de nuestras categorías y expresarlo en términos tomados del lenguaje ordinario. Su descripción solamente es posible si nos atenemos a las impresiones que produce su irrupción en la vida del hombre y al impacto que causa en la conciencia. Apoyándose en estos resultados, R. Otto lo designa con los términos de misterio, tremendo y fascinante. Más que una definición de lo sagrado, estos términos son la enunciación de sus aspectos fundamentales o formas bajo las que afecta al hombre en su intimidad. Las explicamos a continuación, haciendo especial hincapié en el misterio.

Esta realidad extraña, conocida como *sagrada,* rebasa la realidad circundante en el orden del ser y del conocer. Al no tener parangón con las cosas que conocemos, no encaja en el marco del saber científico y filosófico y escapa incluso al dominio mental del hombre. Todo cuanto puede decirse de él es inverificable y supera el cálculo racional y comprensión filosófica, sin que ello signifique incognoscibilidad completa.

Es lo completamente otro y, por tanto, inobjetivable e inexpresable en conceptos que lo representen adecuadamente. «Sobre lo absoluto —escribe A. Brunner— no tiene el hombre poder constringente». De lo contrario, el hombre lo convertiría en objeto e instrumento a su servicio. Pero el sujeto lo experimenta porque se le muestra por sí mismo como él quiere y donde él quiere. En este modo va incluido el hecho de dirigirse a él «con acciones y sentimientos que deri-

[45] Cf. R. Caillois, *L'homme et le sacrée,* ed. c., 37-50.

van del trato con los hombres», pero que, al referirse a lo «santo», adopta formas desproporcionadas y nuevas [46]

A pesar de sus múltiples manifestaciones, lo sagrado permanece oculto como misterio, no sólo relativo y para la condición temporal del hombre, sino misterio absoluto y en sí mismo porque es más de lo que el hombre puede saber de él Su realidad infinita supera toda manifestación necesariamente finita Ni siquiera es objeto para el conocimiento, ya que rebasa nuestras formas mentales, de modo que sólo por analogía puede insertarse en la órbita cognoscitiva

H U von Balthasar ha tenido el acierto de expresar el aspecto misterioso de la realidad divina con estas significativas palabras

> «Hay un eco de la hondura divina y pertenece a la "imagen y simbolo" de la esencia divina en la criatura, en el hecho de que nada que participe del misterio del ser se agote en su presencia y habría que tener un concepto mezquino de la razon para olfatear irracionalismo en esta ley basica Cuando esta ley se hace evidente tambien a las criaturas, les enseña a comprender que Dios no es un "Objeto", ni aun para el conocimiento, sino que permanece "inexpresablemente elevado" (Dz 1782) sobre la categoria de la objetividad, y, por tanto, solo por analogia puede insertarse en la categoria del "otro", del "tu"» [47]

Es, por tanto, el simbolo el medio para conocer lo sagrado en cuanto misterio Como recuerda R Otto, el hombre tropieza con algo completamente heterogéneo e inconmensurable que no puede expresar en conceptos [48]

Para darlo a conocer de alguna manera, las distintas religiones lo presentan bajo tres formas complementarias lo sorprendente *(mirum),* lo paradójico y lo antinómico *Sorprendente,* porque es distinto e inaprehensible, *paradójico,* porque parece contradecir las categorías de la mente humana, *antinómico,* porque comporta predicados opuestos (admirable y terrible, temible y atrayente, lejano y cercano) Es la *coincidentia oppositorum* de los misticos [49]

Mas, a pesar de todo, no hay que decir que sea lo irracional, porque, aunque se sitúa por encima del pensamiento discursivo, cae dentro de otras areas del conocimiento humano Lo mismo que el arte y la poesía, la intuición religiosa, lejos de oponerse a la inteligencia, tiene en ella su fuente de donde brota el comportamiento peculiar que comporta Se trata de un conocimiento prerreflexivo que se clarifica al contacto con la experiencia

[46] A Brunner, *La religion* ed c , 36

[47] H U von Balthasar, *El problema de Dios en el hombre actual* (Madrid 1956), 240

[48] Cf R Otto, o c , 44, 47

[49] Ibid , 47 48, 91

Resumiendo lo expuesto anteriormente, podemos decir que numinoso, divino y misterio (sagrado) significan una realidad ontologicamente superior, plenitud de realidad o realidad por excelencia Distinto del mundo (profano), se presenta como valor supremo para el hombre a quien afecta en su intimidad profunda y le exige una respuesta personal No es, como decíamos antes, lo religioso, sino aquello que suscita en el hombre la actitud religiosa, distinta de todas las demás

Se hace presente al hombre, no en sí mismo, sino a traves de unas mediaciones que reciben el nombre de *hierofanías* (manifestaciones de lo sagrado) De ellas hablaremos a continuación

d) *Figuras y representaciones de lo sagrado en las religiones* [50]

1) *Ser supremo* Esta manera de representar lo sagrado es propia de los pueblos arcaicos desconocedores de la escritura, principalmente africanos y asiáticos La fe en un Ser supremo, concebido como Dios celeste, es una constante que configura su religión bajo la forma de creador y señor de la existencia También es considerado como poder del destino, tanto bueno como malo, del que depende el orden del mundo, aunque se desentienda de los acontecimientos concretos Este alejamiento ha hecho que se le designe como *deus otiosus* [51]

Aunque el concepto de Ser supremo es vago y confuso, no deja de estar presente en la historia de las religiones R Petazzoni recoge abundantes testimonios en este sentido, llegando a la siguiente conclusión «Hemos encontrado en todas las partes de la tierra la creencia en un ser celeste supremo» [52]

2) *Politeismo* En esta segunda figura lo sagrado se encarna en múltiples formas Obedece más a la religiosidad ejercida en determinados contextos culturales que a lo sagrado mismo No suele darse en los pueblos primitivos y si en las culturas más desarrolladas como las del Japón, Egipto, Grecia, Roma, America precolombina X Zubiri define el politeismo como la adscripción del poder de la

[50] Para mas detalles, remitimos a nuestra obra J de Sahagun LUCAS, *Dios horizonte* , ed c , 32-36 Tambien J MARTIN VELASCO *Introduccion a* , ed c , 205-297, G WIDENGREN *Fenomenologia de la religion* (Madrid 1975), 41-117

[51] Cf G WIDENGREN, o c , 41-47, 51

[52] R PETAZZONI, *Dio Formaziones e sviluppo del monoteismo nella Storia delle religioni* vol I (Roma 1922), 349 Tambien G WIDENGREN, o c , 41-82, G van der LEEUW, *Fenomenologia* , ed c , 155-159 P Schebesta distingue entre Ser supremo y divinidad Esta representa un ser trascendente concebido como personalidad definida Aquel, en cambio, esta relacionado con los origenes del ser, del mundo y de la humanidad Cf P SCHEBESTA, *Le sens* , ed c , 62-65

deidad a varias divinidades más que como degeneración del monoteísmo [53].

Son dioses distintos situados en un nivel ontológico superior. Para algunos, sin embargo, el politeísmo, más que realidades trascendentes, significa las múltiples formas de lo sagrado a las que tiene acceso el hombre [54].

3) *Dualismo.* Es una variante del politeísmo que reduce la pluralidad a dos miembros o principios, uno del bien y otro del mal. La religión de Zoroastro en el antiguo Irán es el máximo exponente de esta concepción, así como los misterios órficos, los movimientos gnósticos y el maniqueísmo. En todos ellos la divinidad presenta una doble figura, si bien con formas diferentes y matices distintos [55]. Los historiadores ven en esta figura un principio contradictorio que limita el poder de la realidad suprema sobre la creación; un rival que le arrebata el dominio sobre un sector de lo real, pero que se le somete en cierto modo porque sólo el principio del bien es realidad primigenia y plena.

Solamente en el mazdeísmo, posterior a Zoroastro, y en el maniqueísmo los dos principios son simétricos y supremos, y, por lo mismo, configuradores por igual de lo sagrado. Las otras formas de dualismo son relativas.

4) *Monismo panteísta.* La supremacía ontológica de lo sagrado lleva a considerarlo como realidad única de la que los demás seres, especialmente el hombre, son meras expresiones y manifestaciones. Es el caso del hinduismo, que se decanta abiertamente por la unificación de lo divino haciendo de cada realidad una encarnación del «todo», ya que lo que está fuera del Espíritu *(Atmann)* es ilusión *(Maya),* nada y carencia de ser [56].

Aunque el budismo se caracteriza por la carencia de representación de lo divino, no pocos autores califican de monista su configuración de lo sagrado. Sus escuelas principales (Hinayana y Mahayana) articulan su creencia en torno al *nirvana* o realidad plena, que no es la *nada* o nihilismo absoluto, sino un nuevo estado en el que desaparecen todas las diferencias entre los seres y se alcanza la comunión total por vía de unificación. Se trata de un modo de ser sin parangón con el actual y, por tanto, inexplicable e inefable porque es

[53] Cf. X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones* (Madrid 1993), 44-47.

[54] Cf. J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a...*, ed. c., 225-226.

[55] Cf. U. BIANCHI, *Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico* (Roma 1958).

[56] Cf. L. ROCHER, «Moksa: le concept hindou de la délibrance», en A. ABEL-L. HEUSCH, *Religions de salut* (Bruxelles 1962), 177-178.

plenitud de realidad. La nada del *nirvana,* más que nada nihilista, es nada silente [57].

5) *Monoteísmo.* El monoteísmo concibe lo sagado como realidad única trascendente y personal que llama Dios. Sus principales características son las de principio y destino del mundo, creador y providente, salvador y remunerador. Se relaciona personalmente con el hombre, a quien reconoce como criatura especial y hace partícipe de su propia vida. En contrapartida, el hombre tiene a Dios como propio y único ser supremo.

X. Zubiri define el monoteísmo como «la presencia personal o interpersonal» de la realidad de Dios en el fondo del espíritu humano y que, por razón del hombre, pero no de Dios, puede manifestarse en formas distintas. Por eso, aunque el politeísta tal vez haya descubierto facetas más ricas de Dios que el monoteísta, «habrá que integrarlas, de una u otra forma, dentro del monoteísmo» [58].

R. Petazzoni, en cambio, considera el monoteísmo como derivación del politeísmo debido a una revolución espiritual: «La llegada de una religión monoteísta está ligada siempre a una revolución religiosa» [59]. No entramos ahora en esta discusión, que tiene más importancia histórica que fenomenológica [60]. Recordamos solamente que la realidad suprema representada por lo sagrado, que reviste formas diferentes en la historia de las religiones, no es captada directamente, sino a través de sus manifestaciones o hierofanías.

3. Mediaciones de lo sagrado. Las hierofanías

a) *Concepto y estructura de las hierofanías*

Por hierofanía se entienden determinados objetos o grupos de hechos de distinta naturaleza que, por sus especiales características, ponen al hombre en la pista de lo sagrado. Son realidades mundanas a través de las cuales el hombre se siente en presencia del misterio. Pertenecen a sectores distintos de la realidad.

Un grupo de ellas comprende aquellos poderes o elementos de la naturaleza cuya disposición ayuda al hombre a representarse lo sagrado y entrar en contacto con él. Son las llamadas hierofanías cósmicas, como el cielo, los astros, la tierra, ciertas plantas, el tiempo,

[57] Cf. R. PANIKKAR, *El silencio del Dios* (Madrid 1970), 71-94; D. ACHARUPARAMBIL, *Espiritualidas budista* (Madrid 1982), 125-132.

[58] X. ZUBIRI, *El problema filosófico...*, ed. c., 71-74.

[59] R. PETAZZONI, o.c., 161ss.

[60] Para más detalles véase G. WIDENGREN, o.c., 114 ss.

el espacio y las fuerzas fecundadoras. Otro está integrado por determinados acontecimientos históricos de especial interés para los pueblos, como las guerras, las conquistas, las cosechas, etc. E! tercer grupo es el de las personas y funciones que revisten importancia para la comunidad. Inscritos en contextos culturales concretos, estos fenómenos poseen la capacidad de convertirse en símbolos de la divinidad.

Desde el momento en que una realidad concreta es tenida por hierofanía, adquiere un carácter de heterogeneidad respecto de las otras de la misma naturaleza y posee mayor riqueza ontológica que lo profano, pasando a integrar un orden de realidad enteramente nuevo. Se trata siempre de mostrar lo «completamente diferente», lo ajeno a nuestro mundo, lo otro: *«Algo sagrado se nos muestra»*, comenta M. Eliade [61].

La elección de unos objetos en lugar de otros estriba en su misma función y viene exigida por la misma dialéctica. Sus cualidades peculiares comportan alguna novedad y ofrecen atisbos de superioridad que dan pie a su función significativa (esbeltez, poder medicinal, riqueza, valor, etc.). El hombre religioso descubre en ellas la incorporación de una potencia sin parangón, a cuya presencia se debe su sacralidad o alcance simbólico. Las convierte en lugar y vehículo de la divinidad.

No son veneradas por sí mismas, sino en cuanto que representan una realidad superior, lo sagrado. «La piedra sagrada —escribe Eliade—, el árbol sagrado no son adorados en cuanto tales; lo son precisamente por el hecho de ser *hierofanías,* por el hecho de "mostrar" algo que ya no es ni piedra ni árbol, sino *lo sagrado»* [62]. Los objetos siguen siendo lo que eran sin perder ninguna de sus propiedades naturales, pero se han convertido en sede y vehículo de un poder extraño, la divinidad, que los cualifica. Nace así la distinción entre mundo *sagrado* y mundo *profano.* Explicamos brevemente esta diferencia.

La separación indicada, que conlleva cierta ruptura de nivel, se debe principalmente a la función y uso de la cosa *sagrada.* Mientras que los objetos profanos ejercen únicamente las funciones propias de su rango, a los sagrados, en cambio, se les asigna lugar y cometidos específicos en virtud de su vinculación con la divinidad. Advertida esta nueva modalidad, el hombre religioso se comporta con ellos de modo diferente considerándolos prohibidos, elevados, invulnerables, sustraídos al devenir temporal. Y esto porque son portadores de una

[61] M. ELIADE, *Lo profano...*, ed. c., 19.
[62] Ibid., 19-20.

fuerza mayor que «se manifiesta siempre como una realidad de un orden totalmente diferente al de las realidades naturales» [63].

En una palabra, las hierofanías son un conjunto de realidades de todo tipo cuya función consiste en presencializar ante el hombre el Misterio. Ni se objetiva ni se mundaniza éste, pero se da a conocer mediante unos objetos que remiten al hombre a otra clase de realidad. Tiene lugar una transignificación de la realidad mundana convertida en *hierofanía* [64].

b) *Morfología y multiplicidad de las hierofanías*

La multiplicidad de hierofanías es tanta que puede crear dificultades a la hora de su identificación. Sólo su estructura común permite reconocerlas como tales, aunque dependen en gran medida del contexto cultural donde tienen lugar.

Atendiendo a su estructura, M. Eliade las clasifica en naturales, históricas y personales, como vimos más arriba. Las primeras forman constelaciones integradas por elementos de un mismo orden natural (cielo, astros, tierra, vida vegetal). Las segundas son tomadas de determinados acontecimientos hitóricos y hasta de la propia historia nacional en su conjunto. Es el caso de Isreal, para quien el encuentro con Dios no se da en la naturaleza, sino en la totalidad de acontecimientos que lo configuran como pueblo y nación [65]. Las terceras se refieren a las personas que ejercen determinadas funciones u ostentan una representación ante el pueblo de especial significación. En el cristianismo, por ejemplo, la hierofanía por antonomasia es un hombre, Jesús de Nazaret, en quien se hace presente el Misterio mismo en persona.

c) *Dialéctica de las hierofanías*

Es su característica principal, a la que hemos aludido constantemente en nuestra reflexión anterior. La nueva dimensión advertida en el objeto lo convierte, sin dejar de ser lo que era, en algo *ex-tático,* fuera de lugar, y lo dota de una trascendencia que lo sitúa por encima de su formalidad natural y caracteres observables. Realmente ha sido *transfigurado* al convertirse en vehículo y sede de una realidad invisible que se hace presente al hombre por su medio. La trans-

[63] Ibid., 18.
[64] Cf. J. MARTÍN VELASCO, *Introducción...*, ed. c., 132.
[65] Cf. ibid., 137.

figuración comporta cierta negación de su ser anterior y alumbra una novedad insospechada. En adelante no es lo que venía siendo.

Pero hay algo más. Debemos reconocer que no todos los objetos de una misma clase pueden convertirse en hierofanías. Lo harán solamente aquellos que reúnen unas determinadas condiciones (tamaño, forma, dimensiones, propiedades, etc.), en virtud de las cuales el hombre puede percibir algo distinto de lo captado por los sentidos. De ahí la dialéctica de las hierofanías basada en la singularización que capacita al objeto para conducir a la divinidad. Algo especial ha visto el hombre en él para tomarlo como representación de lo totalmente otro, del poder supremo. Más aún, sin perder su primera significación (sagrada), puede adquirir otra nueva por el hecho de integrarse en otro conjunto superior (la piedra de un templo, por ejemplo).

Para M. Eliade, lo esencial de esta dialéctica consiste en el hecho de que Dios se dé a conocer por mediaciones o cosas finitas que lo manifiestan. «Lo paradójico no es el hecho de la manifestación de lo sagrado (Dios) en piedras o en árboles, sino el hecho mismo de que se *manifieste* y, por consiguiente, se *limite* y se haga *relativo*» [66]. Pero es ésta una cuestión más teológica que fenomenológica, que es lo que ahora retiene nuestra atención.

4. Lo sagrado y el símbolo

Sin abordar el tema en toda su complejidad, debemos estudiar sus aspectos principales por la incidencia que tiene en el reconocimiento y expresión de lo sagrado. Indudablemente, el lenguaje simbólico, que no es ilusorio e irreal, es el medio adecuado para comprender la actitud religiosa determinada por lo sagrado [67]. En nuestra exposición adoptamos el esquema de E. Trías en su libro *Pensar la religión* [68]. Contemplamos dos aspectos: el lenguaje simbólico y las condiciones del símbolo.

[66] M. ELIADE, *Tratado de...*, ed. c., 41.

[67] De la abundante literatura sobre el tema entresacamos la que juzgamos más importante: M. ELIADE, *Tratado de...*, ed. c., 413-430; ID., *Imágenes y símbolos* (Madrid 1955), 9-21, 165-189; G. van der LEEUW, *Fenomenología de...*, ed. c., 426-428, 431-432; J. RIES, *Lo Sagrado...*, ed. c., 81-82; E. TRÍAS, «Pensar la religión. El símbolo y lo sagrado», en J. DERRIDÁ-VATTIMO (eds.), *La religión* (Madrid 1996), 131-153; ID., *La edad del espíritu* (Barcelona 1994), 21-222; ID., *Pensar la religión* (Barcelona 1997), 113-135.

[68] Cf. E. TRÍAS, *Pensar la religión,* ed. c.

a) *El lenguaje simbólico*

El lenguaje simbólico no es un lenguaje fáctico que enuncie y describa hechos. Sugiere, más bien, realidades inverificables en la experiencia, sin que por ello sea ficticio o carente de objetividad. Su punto de apoyo son unos hechos tomados como mediaciones de realidades ocultas. Son los símbolos.

En el campo religioso, símbolo es la manifestación sensible de lo sagrado. Se trata de una cosa (unidad) escindida *(sym-bólica)* que hace referencia al lanzamiento de dos fragmentos de un objeto que estipulan una alianza. En su origen era una medalla o moneda partida en dos, una de cuyas partes se entregaba como signo de alianza. El receptor de una de las partes garantizaba el pacto con sólo encajarla con la que poseía el donante.

Uno de los fragmentos es siempre disponible, se tiene a mano. Es la parte «simbolizante» del símbolo. El otro, en cambio, está ausente y oculto; representa la otra mitad sin la cual la anterior carece de sentido. A él remite el primero para obtener significación.

La parte de que se dispone, el hecho empírico, constituye el fundamento y soporte físico del símbolo, que tiene que ser transfigurado para que adquiera el carácter de tal.

Es el primer paso del proceso simbolizante sobre el que se asienta otro segundo que lo delimita y acota. Estas delimitaciones, concretamente las espaciales y temporales, convierten al tiempo y al espacio en sagrados, y en general a cualquier objeto que reúna las condiciones requeridas (templos, fiestas, vasos, etc.). De esta manera es posible el encuentro o relación entre una *presencia* que sale de la ocultación y un *testigo* que la reconoce. «Esa presencia (de lo sagrado) y este testigo (humano) componen, entonces, una correlación: una genuina *relación presencial* que sella de forma manifiesta dicho encuentro. En virtud de esa *relación presencial,* la presencia adquiere forma o figura como teofanía...» [69].

A diferencia de lo alegórico, el acontecimiento simbólico se constituye en el encaje de la parte simbolizante en la simbolizada. Es una especie de lugar fronterizo donde coinciden las dos partes o elementos del símbolo, a saber, la simbolizante (empírica) y la simbolizada (metaempírica, misteriosa). Esta coincidencia se convierte en verdadero acontecimiento al alcanzar su esencial finalidad: significar y manifestar lo otro, lo desconocido. Mas, para que este procedimiento sea válido, tiene que ajustarse a unas condiciones necesarias.

[69] E. TRÍAS, «Pensar la religión», en J. DERRIDÁ-G. VATTIMO (eds.), o.c., 147.

b) *Condiciones del símbolo*

Los requisitos que ambas partes, simbolizante y simbolizada, deben cumplir son éstos. Por lo que se refiere a la primera, he aquí los principales:

a) Un sustrato material.
b) Situado en el mundo o cosmos.
c) Posibilidad en el mundo de encuentro entre presencia (sagrada) y sujeto que la testifica.
d) Consumación del encuentro por la comunicación (revelación).

En cuanto a la parte simbolizada, se requieren unas claves interpretativas que permiten determinar la realidad superior y percibir el elemento místico que comporta.

Hechas estas precisiones, E. Trías ofrece el siguiente cuadro de categorías simbólicas, tanto por parte del elemento simbolizante como del simbolizado:

A) CATEGORÍAS SIMBOLIZANTES
1. Materia.
2. Cosmos (ordenación-determinación).
3. Relación presencial (presencia-testigo).
4. Comunicación (revelación-manifestación).

B) CATEGORÍAS DE LO SIMBOLIZADO
5. Claves interpretativas del sentido (exegéticas-hermenéuticas).
6. Sustrato sagrado (santo-místico).

C) CATEGORÍAS UNIFICADORAS
7. Conjunción de las dos partes del símbolo [70].

M. Eliade, por su parte, además de atribuir al símbolo funciones hierofánicas, lo considera prolongación de las mediaciones, en cuanto que refleja la necesidad del hombre de sacralizar el mundo en toda su extensión. El universo entero puede convertirse en hierofanía, ya que el ser humano busca réplicas y sustituciones de cualquier manifestación, función que cumple el símbolo porque posee una capacidad reveladora ilimitada [71].

Debemos recordar, al mismo tiempo, que el símbolo guarda una relación estructural con el mito. Es su expresión adecuada, puesto que el mito no es mera leyenda, sino el modo como el hombre de cultura precientífica y prefilosófica entiende y expresa la realidad. Sin ser históricos los hechos descritos por el mito, no por eso dejan

[70] Cf. ibid., 152.
[71] Cf. M. ELIADE, *Tratado de...*, ed. c., 421ss.

de ser reales, pues son el testimonio de la exploración realizada por el hombre de lo finito y lo infinito, es decir, de los aspectos del mundo que asocia con lo totalmente otro. De ahí su valor de verdad sagrada distinta de la expresión plástica, pues no elabora la imagen a partir de la realidad, sino que desvela la realidad a través de las imágenes. Como reconoce G. Gursdorf, el mito es la proyección de la experiencia del hombre frente al cosmos: «Una forma de verdad no establecida por la razón, sino reconocida como una adhesión en la que se desvela una espontaneidad originaria del ser en el mundo» [72].

A través de los mitos, lo sobrenatural se superpone a la vida cotidiana como modelo e ideal de perfección determinante del comportamiento humano. Tiene una función paradigmática por el hecho de expresar una experiencia vivida en profundidad reveladora del sentido de las cosas y de la existencia misma. Más que describir y narrar, sugiere y evoca realidades y acontecimientos metaempíricos que recuerdan un tiempo primordial, lo de *in illo tempore* [73]. Como recuerda M. Eliade, «el mito reintegra al hombre a una época atemporal que en realidad es un *illud tempus*, es decir, un tiempo auroral, "paradisíaco", allende la historia» [74]. Por eso su parentesto innegable con el rito [75].

Para comprender esta compleja realidad se requieren distintas formas de interpretación y de exégesis en las que intervienen necesariamente la aprehensión lógica y la captación estética. Desempeña, no obstante, una función imprescindible en el conocimiento de lo sagrado constituyéndose en vehículo fundamental de la vivencia religiosa por su dinamismo y vitalidad, en virtud de los cuales lo mismo puede expresar realidades superiores que justificar un orden social concreto, transgredir prohibiciones sociológicas sublimándolas o explicar situaciones clave que el hombre puede encontrar a lo largo de su vida [76].

[72] G. GURSDORF, *Mythe et Métaphysique* (Paris 1953), 216.
[73] Cf. M. MESLIN, «El mito y lo sagrado», en VV.AA., *Iniciación a la práctica de la teología* I (Madrid 1984), 82-84.
[74] M. ELIADE, *Tratado de...*, ed. c., 405; ID., *El mito del eterno retorno* (Buenos Aires 1952), 17ss; cf. G. van der LEEUW, *Fenomenología de...*, ed. c., 398-403.
[75] Cf. B. MALINOWSKI, *Magia, ciencia y religión* (Barcelona 1963), 110-127; M. MESLIN, *Pour une science...*, ed. c., 223-226.
[76] Cf. M. MESLIN, *Pour une science...*, ed. c., 232-233.

CAPÍTULO V

LA ACTITUD RELIGIOSA. LA RELIGIÓN COMO RESPUESTA

BIBLIOGRAFÍA

DUCH, L., «Antropología de la religión», en *Anthropologica* 6 (1977), 115-124; ELIADE, M., *Lo sagrado y lo profano,* ed. c.; LEEUW, G. van der, *Fenomenología de la religión,* ed. c., 143ss; LUCAS, J. de Sahagún, *Interpretación del hecho religioso,* ed. c., 60-64; MARTÍN VELASCO, J., *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión* (Madrid 1976, 1994); PANIKKAR, R., *Religión y religiones* (Madrid 1965), 50-141; PANNENBERG, W., *Antropología en perspectiva teológica* (Salamanca 1993), 223-230, 279-301; PIKAZA, X., *Experiencia religiosa y cristianismo. Introducción al misterio de Dios* (Salamanca 1981), 127-300; TRÍAS, E., *Pensar la religión,* ed. c., 79-105; TORRES QUEIRUGA, A., *El diálogo de las religiones* (Madrid 1992).

Ordenamos el presente capítulo en torno a estos núcleos temáticos: la experiencia religiosa impactada por lo sagrado, génesis cronológica y antropológica de la religión, categorías y prácticas religiosas principales, formas afines a la religión, pluralismo religioso histórico: religión y religiones.

I. LA ACTITUD RELIGIOSA, DETERMINADA POR LO SAGRADO

1. Búqueda de sentido último

El paradigma supraterreno que muestran las hierofanías suscita en el hombre ideas y sentimientos que modifican la concepción que tiene de sí y su comportamiento. La realidad supraempírica polariza la atención del sujeto y le fija una nueva meta induciéndolo a asumir su vida en perspectiva de trascendencia donde encontrará su plenitud. Por eso aspira a superar cuanto lo rodea y desea implantarse en esa vida otra que se le muestra. En opinión de M. Eliade, «el hombre religioso no *se da: se hace* a sí mismo aproximándose a los modelos divinos» [1]. Son los modelos que narran los mitos donde se cuentan las hazañas de los dioses. «No se llega a ser verdadero hombre

[1] M. ELIADE, *Lo sagrado...*, ed. c., 100.

—continua Eliade— salvo conformandose a la enseñanza de los mitos, salvo imitando a los dioses» [2]

Ello nos permite adelantar una primera afirmacion acerca de la religion como la vivencia de algo trascendente De ella se sabe algo solamente desde la respuesta del sujeto religioso a una llamada que proviene de otra parte y que él concreta en actos especiales Aparece como una reconstruccion en el interior de la existencia humana del objeto que se manifiesta y que el hombre acepta gratuitamente No es una revelacion, sino la respuesta a la manifestacion de algo y de alguien [3]

En efecto, el objeto se convierte en dato cuando se inicia un proceso dialectico en la propia conciencia entre el yo y el Otro en forma de comunion del sujeto con el objeto, del yo con el tú Ello es debido a que el hombre se siente profundamente concernido por la presencia de una realidad superior y distinta que irrumpe en su vida y le insta a responder con la entrega total de su ser Es la vivencia de criatura ante la omnipotencia creadora «Éste es el "sentimiento de dependencia" que se reconoce y da cuenta de si mismo, lo cual es mucho mas y harto distinto de los sentimientos "naturales" de dependencia Le llamo "sentimiento de criatura", es decir, sentimiento de criatura de que se hunde y se anega en su propia nada y desaparece frente aquel que esta sobre todas las criaturas» [4]

La historia de las religiones es testimonio fehaciente del impacto sufrido por el hombre ante la presencia de lo sagrado y registra su respuesta expresada en multiples actos que configuran las diferentes religiones Apoyados en estos datos, los fenomenologos definen la religion como la experiencia vivida por el hombre de un ser trascendente fuera de su alcance y al margen de todo intento de manipulacion y aprovechamiento Se trata de la presencia de Dios como valor supremo proyectada en la conciencia humana [5]

Puede decirse, por tanto, que, para el hombre religioso, la vida humana solo tiene sentido si es vivida como aceptacion de un requerimiento hecho desde lo alto No es el hombre el principal agente de la historia, sino el colaborador o «cocreador» con otros agentes de orden superior y trascendente

Animado de este sentimiento, adopta dos actitudes complementarias desprendimiento de lo terreno transitorio, por una parte, y so-

[2] Ibid, 101

[3] Cf M Meslin, o c, 141-142

[4] R Otto, *Lo santo* , ed c, 21

[5] Cf H Dumery, *Critique et religion* (Paris 1957), 230 Entendida asi la religion, F Savater define lo sagrado de este modo «Lo sagrado es lo que se halla definitivamente separado en el ambito de la necesidad la "parte maldita" que se encuentra mas alla de lo utilizable Vacio de sentido, de intencion, de fundamento, lo sagrado esta lleno de gracia » F Savater, *La piedad apasionada* (Salamanca 1977), 30

metimiento agradecido a una potencia suprema de la que se sabe deudor, por otra En esta potencia encuentra la fuente de su ser, a la vez que descubre en ella su meta y destino Desde ahora va a vivir su vida en dos niveles diferentes en el desarrollo de sus posibilidades naturales y en la participacion de un mundo sobrehumano propio de los dioses [6]

En resumen, la actitud religiosa, en cuanto determinada por lo sagrado, comporta una doble experiencia experiencia de sentido ultimo y experiencia de encuentro personal con otro mayor (Dios) A continuacion explicamos estos dos tipos de experiencia

a) *Experiencia de sentido ultimo* [7]

La experiencia humana no se circunscribe a lo percibido por los sentidos y verificable, como pretenden el empirismo y el positivismo (Hume, Comte) Tampoco se limita a la captacion de la propia conciencia y a la racionalizacion del yo (estructura logica Hegel) Las formas de acceso a la realidad son multiples y complejas, muchas de las cuales no pueden ser comprendidas por la razon dialectica en un proceso de objetivacion y retorno Entre estas se encuentra la experiencia de sentido por la que el hombre queda abocado a la presencia de lo enteramente otro H G Gadamer la ha llamado horizonte *del sentido,* donde la razon interpretativa y hermeneutica juega baza importante [8]

La experiencia cientifica se refiere a objetos y acontecimientos controlables empiricamente y la razon dialectica se centra en el ejercicio de la propia razon (autorreflexion), en tanto que la experiencia de sentido interpreta simbolicamente los contenidos de las anteriores implicando a la persona en un campo significativo mas amplio y valioso inobjetivable y fuente de compromisos vitales Es cierto que tiene que contar con las otras dos, pero no lo es menos que se vale por si misma asistida por la hondura que descubre y por los valores que despliega [9]

[6] «La vida se vive en un doble plano se desarrolla en cuanto existencia humana y, al mismo tiempo, participa de una vida transhumana, la del cosmos o la de los dioses» M ELIADE, *Lo sagrado* , ed c , 162

[7] Para este tema remitimos a nuestra obra J de Sahagun LUCAS, *Dios horizonte del hombre* ed c , 13-16 Tambien J MARTIN VELASCO, «Las variedades de la experiencia religiosa», en A DOU (ed), *Experiencia religiosa* (Madrid 1989), G AMENGUAL, *Presencia elusiva* (Madrid 1996), 196-212

[8] Cf H G GADAMER, *Verdad y metodo* (Salamanca 1977), 434ss

[9] Cf J LADRIERE, *Articulation du sens Discours scientifique et parole de Dieu* (Paris 1970)

Lejos de controlar la realidad, la experiencia de sentido la respeta y la admira, a la vez que espera su mostración para participar de su grandeza. De ahí su función desveladora de nuevos umbrales: más que demostrar, abre horizontes y sugiere nuevas realidades.

Sus elementos constitutivos son éstos: iluminación, trascendimiento y participación. Iluminación, porque permite al hombre sentirse enriquecido con el descubrimiento de su fundamento y su meta última. Trascendimiento, porque impulsa al hombre a sobrepujarse a sí mismo y a adentrarse en otra realidad superior que lo perfecciona. Participación, porque el hombre se hace con la realidad sugerida [10].

El vehículo de esta clase de experiencia es el símbolo, que, como hemos visto en el capítulo anterior, es un signo que transmite un sentido y pone al hombre en contacto con una realidad latente desvelada solamente de forma alusiva y participativa, según enseña P. Ricoeur [11]. Se trata de una experiencia de índole referencial basada en la ruptura de nivel por la que el hombre se abre a un campo de significación más profunda donde lo captado inmediatamente da a conocer realidades de otro orden ontológico. «El hombre sólo experimenta en línea de sentido allí donde descubre o establece un desnivel entre lo expresante y lo expresado. Ese desnivel... sólo en compromiso de experiencia personal puede captarse» [12].

Significa esto que la experiencia de sentido tiene lugar dentro de un contexto cultural especial y muestra la apertura constitutiva del sujeto humano, puesto que es reconocimiento de la propia finitud. Estas notas la emparentan con la experiencia religiosa de la que hablamos en seguida.

b) *La experiencia religiosa*

Aplicando estos principios a la actitud religiosa, podemos definirla como una experiencia de sentido en cuyo centro está lo sagrado, lo numinoso y santo como punto último de referencia que garantiza la realización plena del hombre. No es experiencia de lo inmediato, sino profundización en ella, pues, como escribe E. Schillebeeckx, el hombre religioso no podría experimentar a Dios en sus cultos y ritos, si no lo viera del algún modo en los encuentros cotidianos con el mundo y con los hombres [13]. No es que el hombre haga hablar a Dios, sino, más bien, es Dios el que se da a conocer a

[10] Cf. X. PIKAZA, *Experiencia...*, ed. c., 89-90.
[11] Cf. P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad* (Madrid 1969), 250-256.
[12] X. PIKAZA, o.c., 92.
[13] Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Los hombres. Relato de Dios* (Salamanca 1994), 57-59.

través de las distintas vivencias humanas como aquel que trasciende a todas.

Para conocer mejor la experiencia religiosa, describimos los elementos que la determinan, sus características y la clase de aceptación que comporta.

1) *Elementos determinantes de la experiencia religiosa.* Son tres los elementos principales que constituyen la actitud religiosa: lo insobornable, la delimitación y el envío.

Insobornable y terrible. Este elemento reviste el aspecto de algo imprevisible bajo la forma de una fuerza dispensadora de beneficios y desastres que rebasa el poder humano y escapa a su apropiación (Yahvé, Amon-Ra, Zeus, etc.).

Delimitación y forma. Este principio consiste en determinar el sustrato salvaje confiriéndole forma y convirtiéndolo en «cosmos», cuyo autor es Dios en la figura de padre (Yahvé, Amon-Ra, Zeus, etcétera). En el conflicto entre estos dos elementos (salvaje y ordenado) tiene su raíz la actitud religiosa.

Enviado. Es un elemento mediador entre las dos fuerzas anteriores que revela el camino de salvación haciendo de la religión un mensaje de liberación. «El que entrega a los humanos la Buena Nueva, o el Camino de Enmedio (Pequeño o Gran Vehículo), o la revelación del sometimiento liberador (Al-Corán), o el anuncio profético del Gran Banquete mesiánico» [14].

En toda experiencia religiosa auténtica intervienen los tres principios (material, formal, final) captados por la conciencia como fuerza inapropiable, como orden superior y como salvación definitiva. Corresponden a otras tantas figuras tomadas de la vida psíquica del hombre: la materna, la paterna-legal y la salvadora, que se hacen presentes en la conciencia, por lo menos como premoniciones evocadoras [15]. De estos principios y elementos se derivan las características de la experiencia religiosa.

2) *Características.* Las características por las que la experiencia religiosa se distingue de cualquiera otra son las siguientes: inmediatez, globalidad y transformación.

Inmediatez. En la experiencia religiosa no se da un contacto directo con la realidad experienciada como en las sensaciones. Re-

[14] E. TRÍAS, *Pensar...*, ed. c., 93.

[15] «La religión como experiencia —comenta E. Trías—, tomada desde un punto global, sincrónico, presenta una estructura dinámica y abierta en la que deben concurrir tres principios, verdadera estructura triádica subyancente y previa a toda especulación trinitaria. Debe comparecer la primera *causa,* material, matriarcal, materna; la segunda, formal y eficiente, la que convierte la *vida* en *cosmos* legal y justiciero; y la tercera, la que entrega un horizonte de *salud* como causa final a la experiencia religiosa»: E. TRIAS, *Pensar...*, ed. c., 101.

viste, más bien, la forma de encuentro personal con lo sagrado, pero a través de otras realidades que sirven de mediaciones. No es conocimiento sensible ni especulativo, sino vivencia que brota de la simpatía al socaire de la presencia de la realidad superior evocada en la conciencia.

Globalidad. Esta experiencia no es puntual ni se circunscribe a aspectos determinados de la vida. Abarca a la persona enteramente afectándola en su intimidad y constitución ontológica. En ella se juega el hombre su destino último porque es respuesta a un requerimiento que pone en marcha resortes tan importantes como la coherencia racional, el compromiso ético, el necesario desprendimiento y la entrega desbordante. Por ella, según X. Zubiri, el hombre se constituye en experiencia de Dios, en el sentido de saberse fundamentado en Dios como realidad radical y última [16]. Mas la experiencia de fundamentalidad no es obra de ninguna facultad humana particular, sino del hombre integral en el ejercicio de su existencia en el trato con las cosas, con los hombres y con una realidad allende las cosas, pero que se da en ellas.

Transformación. En la experiencia religiosa el sujeto se transforma por completo, porque se des-centra (sale de sí) y adopta una postura de reconocimiento y aceptación de una realidad superior (lo santo) que le asigna nuevas metas y le marca nuevos caminos. Se le muestra como el valor supremo al que hay que ajustar la propia conducta para lograr la plenitud personal. En este sentido el hombre religioso puede repetir con san Juan que ama a Dios porque él lo amó primero. Su amor (religión) es un amor-respuesta. «No somos nosotros los que hemos amado a Dios, sino Dios el que nos ha amado a nosotros» (1 Jn 4,10). De esta sensación y convencimiento surge el vértigo de la terribilidad en cuanto que el hombre se siente desplazado hacia una vida diferente.

Resumiendo: Las características de la experiencia religiosa la abren al misterio como infinito de inteligibilidad que no se agota en ninguno de nuestros conocimientos, porque siempre es más que lo que podemos saber de él [17]. Es preciso reconocer con P. Tillich que esta experiencia comporta una relación consciente con lo incondicional (Realidad absoluta, Dios) no circunscrita a acciones aisladas ni a meros sentimientos, sino que penetra toda la vida del hombre, en cuyo comportamiento se actualiza a través de formas diversas: culto, dogma, moral, instituciones, arte, literatura, etc. [18].

[16] Cf. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios* (Madrid 1984), 325ss.
[17] Cf. H. de LUBAC, *Por los caminos de Dios* (Buenos Aires 1962), 143ss.
[18] Cf. P. TILLICH, *Filosofía de...*, ed. c., 140-145.

3) *Aceptación respetuosa.* Una experiencia semejante suscita en el sujeto lo que los fenomenólogos llaman actitud religiosa o religión. Para G. van der Leeuw, esta actitud se caracteriza por la búsqueda de sentido último y por la aceptación dócil del término encontrado como última palabra y realidad insondable. «El sentido religioso de las cosas es aquel al que no puede seguir otro más amplio o más profundo. Es el sentido del todo. Es la última palabra. Pero este sentido no se entenderá nunca, esta palabra nunca se pronunciará» [19]. Descubierta esta realidad, el hombre la acepta generosamente en actitud de plena confianza porque la ve como máximo poder y valor incondicional, como riqueza superabundante que colma todas sus pretensiones y sacia plenamente sus ansias de búsqueda. Es el límite de su peregrinar.

La docilidad ante semejante descubrimiento brota del sentimiento de *salvación* experimentado por el hombre, que la traduce en términos de liberación integral y de vida enteramente otra o re-creación de la existencia. Se trata, en último término, de una fuerza superior que impone respeto y obliga al sometimiento porque necesariamente hay que contar con ella para poder salvarse [20].

Es la forma de asumir la vida en perspectiva de trascendencia, porque solamente conformando el propio ser con el paradigma suprahumano, es decir, aceptando un modelo superior a la condición humana, es como el sujeto religioso se considera a sí mismo verdadero hombre que se realiza plenamente en la transfiguración de su existencia [21]. Sabe combinar la vivencia de la propia limitación con una revelación que proviene de allende el límite y lo plenifica. Es, como enseña G. van der Leeuw, una re-creación de la vida que se ha recibido de «otra parte» [22].

Las características de la experiencia religiosa que hemos descrito nos descubren un nuevo elemento constitutivo de la misma, el encuentro personal con Dios.

[19] G. van der LEEUW, *Fenomenología...*, ed. c., 650.

[20] Cf. R. CAILLOIS, *L'homme et le sacré* (Paris 1950), 18,31.

[21] «El *homo religiosus* —comenta M. Eliade— cree que la vida tiene un origen sagrado y que la existencia humana actualiza todas sus potencialidades en la medida en que es religiosa, es decir, en la medida en que participa de la realidad; por eso, al imitar el comportamiento divino, el hombre se instala y se mantiene junto a los dioses, es decir, en lo real y significativo»: M. ELIADE, *Lo sagrado...*, ed. c., 196.

[22] Cf. G. v. der LEEUW, *Fenomenología...*, ed. c., 651-652. Esta idea había sido anticipada ya por A. SABATIER en su obra *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire* (Paris 1898), 24-25.

2. La religión como encuentro personal con Dios

De alguna manera hemos aludido a esta dimensión en el apartado anterior, pero creemos necesarias algunas precisiones más [23]. Para ello insistiremos en estos puntos: la alteridad humana, la estructura del encuentro personal, las exigencias del encuentro con Dios.

a) *La alteridad, base del encuentro*

La antropología filosófica contemporánea, que se distancia notablemente del intelectualismo moderno, pone de relieve la alteridad y comunicabilidad como dimensiones constitutivas de la persona humana. Es ésta una estructura abierta no sólo al mundo (sujeto-objeto), sino principalmente a los otros hombres (apelación-respuesta). En esta segunda apertura consiste la razón específica y formal del hombre como persona.

Si la fenomenología existencial (Sartre, Merleau-Ponty, Fr. Jeanson) descubrió la intencionalidad de la conciencia como base del proceso de realización del existente humano, el personalismo filosófico hará especial hincapié en la apertura y relación con los otros hombres como constitutivo esencial del ser personal humano. El hombre se hace persona en la relación vital del *yo* con el *tú,* porque solamente en el trato con sus semejantes adquiere cumplida satisfacción.

Las categorías de *apelación-respuesta* de F. Ebner, del *entre* de M. Buber, de *reciprocidad* de M. Nédoncelle, del *ser-con* de X. Zubiri o *projimidad* de P. Laín son las que mejor expresan esta especial concepción del ser humano, cuya base es la dimensión de alteridad que lo caracteriza. Como expresiones clave citamos éstas de F. Ebner y M. Buber:

«La existencia del yo —escribe Ebner— no radica en su relación consigo mismo, sino en su relación con el tú».

«Sólo el hombre con el hombre —añade Buber— es la imagen cabal del hombre» [24].

Ni que decir tiene que el hombre no es un ser clausurado en sí mismo. Se abre necesariamente a sus semejantes desde su propia

[23] Para más detalles sobre el tema remitimos a J. MARTÍN VELASCO, *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión* (Madrid 1976, 1995), 28-50, citamos por la ed. de 1976. También nuestra obra: J. de Sahagún LUCAS, *Las dimensiones del hombre* (Salamanca 1996), 114-125.

[24] El primero lo cita A. LÓPEZ QUINTÁS, «La antropología dialéctica de F. Ebner», en J. de Sahagún LUCAS, *Antropologías del siglo XX* (Salamanca 1983), 162. M. BUBER, *¿Qué es el hombre?* (México 1976), 150.

mismidad y hace su vida en medio del mundo heredado de sus antepasados y llevado a cabo en colaboración con los otros. Su peculiar comportamiento denota una estructura ex-tática y dialogal que se manifiesta en la comunicación de sentimientos y de ideas, de proyectos y de fines, en la palabra comunicativa. Tanto la psicología (M. Mead, K. Raiser) como la antropología teológica (W. Pannenberg) fundamentan la persona humana en la confrontación y el encuentro del yo con el tú. Como dijera Fichte, «el hombre solamente entre los hombres llega a ser hombre» [25].

En una palabra, el personalismo filosófico ha mostrado suficientemente que el *yo* humano (pensado antes como sujeto soberano) depende del encuentro con el *tú* lo mismo que el individuo de la sociedad, hasta el punto de que la relación del hombre con el mundo pasa por el encuentro personal con los otros [26].

b) *Estructura del encuentro personal*

La alteridad y apertura al otro son la base antropológica del encuentro interpersonal, que cuenta con una estructura y unas características específicas [27].

En primer lugar hay que reconocer que el encuentro es una modalidad de la relación entre las personas que se distingue por la respectividad, la reciprocidad y la intimidad. La respectividad comporta distinción y referencia mutua en las personas relacionadas. La reciprocidad equivale a correspondencia de conocimiento, de amor y de transformación, de forma que cada persona libre es programa de acción para la otra. Son *reciprocantes* porque, como dicen G. Bachelard y M. Nédoncelle, se hacen ser la una a la otra. La intimidad consiste en realizar el encuentro no en la periferia, sino en el núcleo ontológico de la misma persona, en su realidad constitutiva y no en sus funciones y manifestaciones.

Estas características y propiedades radican en una estructura peculiar, cuyos elementos son los siguientes: inviolabilidad, dignidad, interioridad y libertad. Sin ellas el encuentro interpersonal no sería verdadero encuentro.

Inviolabilidad. Se basa en el respeto al otro reconocido como otro *yo,* con los mismos derechos y obligaciones. Ello comporta la

[25] J. F. Fichte, *Grundlage des Naturrechtes,* en *Werke* II (Leipzig 1908), 43. Cf. J. de Sahagún Lucas, *Las dimensiones...,* ed. c., 178-184.

[26] Cf. Pannenberg, *Antropología...,* ed. c., 229.

[27] Cf. P. Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro* II (Madrid 1968), 191-218, 273-300; R. Latourelle, *El hombre y sus problemas a la luz de Cristo* (Salamanca 1984), 293-301.

ausencia de toda forma de sometimiento, de imposición, de degradación y de apoderamiento propios de la instrumentalización.

Dignidad. Es el reconocimiento de la supremacía de la persona más allá de cualquier forma de objetivación. En la dignidad intrínseca de la persona, común a todo hombre, radica su grandeza, que hace posible el encuentro auténtico.

Interioridad. Es fruto de la autoposesión y autodominio y consiste en la autotransparencia propia del espíritu. La persona humana posee su ser como propio porque coincide consigo misma según su grado de inmaterialidad. Por eso se la ha definido como luz cobrada y en diálogo sabedora de su participación de la luz increada. Sabe que sabe y se constituye en autoconciencia o conciencia de sí que se ve reflejada en otras conciencias de sí, las de sus semejantes, con las que entra en contacto directo en virtud de la luz primigenia de la que participan todas.

El reconocimiento del otro como autoconciencia es la base del encuentro interpersonal. Es un ir de fuera a dentro facilitado por la presencia de Dios, verdad increada, que se encuentra en el fondo de la propia conciencia lo mismo que en las de los demás. Por eso ha podido decir san Agustín: «Tú estabas dentro de mí y yo estaba fuera de mí mismo... brillante ante mí y tu resplandor expulsó mi ceguera... Me tocaste y me quemé de ardor por la paz que tú me diste» [28].

Libertad. Es la capacidad de optar por el bien y el valor que nos perfeccionan. Supone acogida de lo ilimitado e infinito sin restricciones de ninguna clase. En consecuencia, es disposición de uno mismo para hacerse disponible para los demás. En el encuentro personal el otro aparece como valor en sí mismo y horizonte que polariza la atención del sujeto haciéndolo pasar del yo posesivo al yo oblativo y universal. Es una actitud basada en la generosidad y la dádiva de donde emana la libertad, que pone en el amor al otro la meta de sus aspiraciones, su máxima felicidad y valor supremo.

Pues bien, estos cuatro elementos conforman la urdimbre del encuentro interpersonal que, basado en la desapropiación de sí y en la oblatividad, se convierte en modo específico de estar en la realidad. Esta forma de relación capacita a los sujetos que se encuentran para la donación mutua y el trascendimiento también mutuo hacia lo incondicionado, hacia un *tú* inconvertible en ello, término del encuentro definitivo [29].

En efecto, no puede hablarse de desprendimiento y completa donación más que en la perspectiva de un valor absoluto que atrae por

[28] S. AGUSTÍN, *Confesiones,* X, XXVII, 38, en *Obras completas,* t.III (Madrid 1956).

[29] Cf. M. BUBER, *Yo y Tú* (Buenos Aires 1969), 73-110.

encima de toda posesión finita y perecedera. Éste es el punto de partida del posible encuentro personal del hombre con Dios dotado de exigencias y características muy peculiares que tendremos ocasión de ver.

c) *El encuentro personal con Dios*

1) *Dificultades.* La aplicación de las condiciones del encuentro personal humano al encuentro con Dios entraña no pocas dificultades. Los especialistas se fijan en tres principales: la absoluta trascendencia del Misterio, la posible objetivación del sujeto religioso y la ausencia de diálogo personal en algunas de las grandes religiones históricas [30].

Vimos antes que una de las caracterísitcas principales de lo sagrado es la ruptura de nivel ontológico que funda su heterogeneidad y su carácter misterioso. Pero es precisamente esta superioridad la que pone al hombre en la pista de la trascendencia a cuya llamada está obligado a responder porque se siente interpelado por ella. Semejante interpelación cumple todas las condiciones del encuentro personal porque afecta al hombre en el núcleo de su persona a pesar de la distancia que lo separa del Absoluto. La forma especial de presentarse el Misterio a la conciencia humana permite identificarlo «como sujeto de un acto de encuentro» [31].

La trascendencia, que consiste en que la verdad no se reduce a la suma de nuestras verdades y en que el bien no equivale a los valores instaurados por el hombre, comienza a ser considerada como Dios cuando es vista como ser personal de cuya vida el hombre sabe que participa. Reconocer a la Trascendencia como ser personal es descubrirla como raíz y sentido de la propia existencia [32].

La segunda dificultad proviene de la posible objetivación del misterio por el hombre, la cual comportaría, a su vez, la absorción objetivante del propio sujeto humano. Sin embargo, esta reducción no es posible, ya que lo sagrado aparece siempre como lo otro e inobjetivable, como lo que no se tiene a mano ni siquiera intelectivamente. No es el Misterio una cosa más entre las cosas ni un objeto cualquiera de nuestro conocimiento, sino un *enfrente* u horizonte distinto de lo terreno con el que el hombre se encuentra de una manera semejante a como lo hace con las personas. La relación religiosa constituye un acto supremo de trascendimiento que «supone la

[30] Cf. J. Martín Velasco, *El encuentro...*, ed. c., 38-50.
[31] Ibid., 39.
[32] Cf. Id., *La religión en nuestro mundo* (Salamanca 1978), 86-88.

puesta en tensión de las mejores energías de la persona al conjuro de la llamada de la trascendencia» [33].

La tercera dificultad tiene su origen en la historia de las religiones, algunas de las cuales no reconocen el encuentro personal con el Absoluto. Es el caso del *Nirvana* budista y del brahmanismo hinduista en su interpretación más rígida. Por lo que se refiere al Nirvana, R. Panikkar presenta la siguiente explicación:

> «Los que admitan que el pensamiento puede ser trascendido, no sólo evidentemente en su ejercicio concreto, sino en su misma capacidad formal, esto es, que "algo" puede darse sin que tenga que ser forzosamente pensable, éstos se inclinarían a interpretar el *Nirvana* como precisamente la máxima positividad. Con otras palabras, un temperamento místico admitirá sin dificultad la tesis de la positividad del nirvana... Lo que Siddharta nos conmina es a no poner un objeto delante de nuestra fe, porque entonces la objetivamos, la cosificamos y con ello la destruimos. La fe no es fundamentalmente un acto del intelecto —aunque posea una dimensión intelectual—, sino de toda la persona humana. No es un "creo en Dios" la fórmula más perfecta y universal de la fe, sino "¡creo!", que será equivalente al famoso: "¡creo, Señor!"» [34].

De estas afirmaciones se desprende que para uno de los mejores especialistas del budismo es posible la relación personal del hombre con el Misterio. Todo depende del criterio ideológico con el que se interprete este credo religioso.

2) *Características.* Superadas las dificultades indicadas, cabe definir la actitud religiosa como encuentro personal con el Misterio (lo santo). Es ésta la dimensión fundamental que tipifica a los demás aspectos de esta experiencia singular. Describimos a continuación las dos notas fundamentales que la configuran: inobjetividad conceptiva e interpelación.

a) *Inobjetividad conceptiva.* Hemos repetido insistentemente que lo sagrado y misterioso rebasa el marco de nuestros conocimientos, lo mismo que no se deja objetivar ni usar como las cosas que tenemos a mano. Por eso la relación que el hombre guarda con él no es la misma que la que se da en el conocimiento científico y filosófico, cuyo objeto cae enteramente bajo el dominio del sujeto pudiendo disponer de él plenamente, siquiera en el orden mental. El ser humano carece de capacidad comprensiva ante el misterio. «Si lo comprendes, no es Dios», dijo ya en su día san Agustín.

[33] ID., *El encuentro...*, ed. c., 40.
[34] R. PANIKKAR, *El silencio del Dios* (Madrid 1970), 80, 241.

En la actitud religiosa el sujeto no ejerce dominio intelectivo sobre el objeto, porque lo reconce como ser que desborda su finitud y centro y razón de su existencia. La presencia de semejante realidad lo hace sabedor de su indigencia y lo impulsa a vivir en sumisión y dependencia, asumiendo la propia existencia como favor que se acepta agradecido. Más que de un saber categorial, se trata de una disposición para comprenderse a sí mismo como donación y regalo.

M. Buber ha sabido expresar esta inobjetividad conceptual diciendo que es posible hablar *a* Dios aunque no se sepa hablar *sobre* él. «Quien confiesa a Dios —añade el filósofo personalista— dentro de lo inmanente entiende algo distinto de Dios» [35]. De ahí que su mejor lenguaje sea el silencio donde Dios se da a conocer no en categorías y palabras, sino en la solicitud por el bien, propia de la actitud religiosa. Como reconocen teólogos de probada solvencia, como E. Schillebeeckx y H. U. von Balthasar, el misterio permanece elevado sobre la categoría de la objetividad y sólo por analogía se encuadra en el marco de nuestros conocimientos [36].

No es la referencia intelectual por la que se tipifica precisamente la actitud religiosa, sino el sentirse concernido personalmente por el misterio con la obligación de responder a su requerimiento confiadamente. Mas, a pesar de esto, no debe identificarse el Misterio con lo irracional de modo que permanezca totalmente ajeno al conocimiento humano. Para que haya comportamiento religioso, lo sagrado debe articularse de alguna manera en categorías que le permitan incidir en las exigencias de la vida del hombre como ser racional [37]. Ello nos abre la puerta a la otra nota del encuentro con Dios, la interpelación.

b) *Interpelación personal.* El encuentro interpersonal se distingue por la reciprocidad de conciencias, que implica mutua interpelación. Ahora bien, en el encuentro con lo Sagrado, que aparece en los distintos credos religiosos, la presencia de lo divino, más que objetivarse en conceptos, se muestra como un *tú* con quien se establece una relación que reúne todas las condiciones del encuentro personal: respectividad, reciprocidad, intimidad y subjetividad. En otros términos, la actitud religiosa se fundamenta en la dualidad *yo-tú* propia de los seres personales, de modo que su carácter dialógico es debido a la síntesis de una respectividad afectante y de una alteridad absoluta inobjetivable ante la que el hombre experimenta su pequeñez y hace ofrenda de su ser. En consecuencia, el reconocimiento, la sumisión y la entrega son los ingredientes de este singular encuentro.

[35] M. Buber, *Eclipse de Dios* (Buenos Aires 1970), 28.

[36] Cf. H. U. von Balthasar, *El problema de Dios en el hombre actual,* ed. c., 231-240; E. Schillebeeckx, *Dios, futuro del hombre* (Salamanca 1970), 92.

[37] Cf. E. O. James, *Introducción a...,* ed. c., 44-45.

Más como testimonio de especialista que como recurso de autoridad, traemos a colación unos textos del papa Juan Pablo II que avalan nuestras afirmaciones:

> «En el acto de fe —dice el Papa—, el hombre responde a Dios con la entrega no de una parcela de sí mismo, sino de toda su persona... Esa *entrega de sí mismo* es la estructura más profunda y personal de la fe.
>
> En la fe, el hombre descubre la relatividad de su ser... Creer es confiar este *yo* humano, con toda su trascendencia y también con toda su grandeza, pero también con sus limitaciones, su fragilidad, su condición mortal, a *Alguien* que se anuncia como *principio y fin*, que trasciende todo lo creado y lo contingente, pero que, al mismo tiempo, se revela como una persona que nos invita a la convivencia, a la participación, a la comunión. Una persona Absoluta o, mejor dicho: un Absoluto personal» [38].

Como conclusión de nuestras reflexiones ofrecemos la siguiente: el encuentro del hombre con Dios no responde al esquema relacional causa-efecto ni sujeto-objeto, sino al de apelación-respuesta, propio de los seres espirituales, por el que el hombre se abre a un nuevo horizonte de realidad y de sentido, habida cuenta de la absoluta trascendencia de lo divino. En este tipo de relación el matiz de contacto reciprocante priva sobre el noético, de forma que cada uno de los extremos relacionados (el hombre y Dios) es reconocido y respetado en su respectivo nivel. Por eso la actitud religiosa es concebida más como respuesta mítico-existencial que como sistema racional, es decir, se presenta como la respuesta existencial a un problema especulativo, ya que la realidad suprahumana confiere pleno sentido a la vida del hombre.

M. Buber es uno de los antropólogos que más han calado en este aspecto. Para el pensador austríaco, «la religión no entiende (al conocimiento) como relación noética entre un sujeto pensante y un objeto neutral de pensamiento, sino más bien como contacto mutuo, como el encuentro genuinamente recíproco en la plenitud de la vida, entre una existencia activa y otra. Análogamente, comprende a la fe como la penetración en esta reciprocidad, como el ligarse a uno mismo en relación con el ser indemostrable e improbable y, aun así, cognoscible en esa relación con el ser de quien proviene todo significado» [39].

[38] A. Frossard, *No tengáis miedo* (Barcelona 1982), 65, 68.

[39] M. Buber, *Eclipse...*, ed. c., 32, 87-88. Sten H. Stenson añade por su parte: «La religión es esencialmente una respuesta mítico-existencial a la vida, y no un sistema racional»: Sten H. Stenson, *Sentido y no sentido de la religión* (Barcelona

Con estos principios a la vista, los fenomenólogos definen la religión como el encuentro del hombre con Dios, realidad absoluta de carácter personal que se presenta al hombre como un *enfrente* que lo invita a sobrepujarse en una relación intersubjetiva. En la experiencia religiosa Dios aparece como sujeto que atrae, que se comunica y que habla al hombre manteniendo intacta la mutua respectividad y posibilitando el trascendimiento humano [40].

3. Definición de la actitud religiosa

A estas alturas de nuestra reflexión presentamos una descripción fenomenológica de la religión en la que aparece su *lógos* o razón formal. Se trata de un hecho humano específico que consiste en el reconocimiento y aceptación por parte del hombre de una realidad suprema que confiere sentido último al mundo, al hombre y a la historia. Es la última respuesta al interrogante del hombre sobre sí mismo y sobre el mundo. Este hecho singular está integrado por unos componentes determinados y presenta unas características propias. Veámoslos.

a) *Componentes del hecho religioso*

Descubrimos estos componentes en el análisis del hecho mismo en el que intervienen el hombre, la realidad suprema y la función salvífica.

Hecho humano específico. La religión es una actividad exclusivamente humana, obra de la inteligencia y de la voluntad. Pero al mismo tiempo es irreductible a cualquier otro hecho humano porque consiste en asumir la existencia en perspectiva de trascendencia. Esta es su nota específica.

Realidad suprema. Es el determinante de la actitud religiosa. Se trata de un Ser superior y trascendente dotado de una triple superioridad: ontológica (más ser), axiológica (mayor valor), personal (superpersona). Esta superioridad le confiere un rango que no tiene parangón con nada de este mundo. De aquí su carácter de Misterio.

Función salvífica. Semejante realidad, instalada en un nivel ontológico superior, confiere sentido último, porque en el entronque con ella el hombre alcanza su plenitud y se siente liberado.

1970), 104. Cf. A. López Quintás, «La antropología dialéctica de F. Ebner», en J. de Sahagún Lucas (ed.), *Antropologías del siglo XX* (Salamanca [3]1983), 152, 163.

[40] Cf. J. Martín Velasco, *El encuentro...*, ed. c., 184.

H. Duméry clarifica esta idea cuando afirma que «la religión no es otra cosa que la exigencia de Absoluto vivida como tensión hacia Dios, pero representada al mismo tiempo en la conciencia bajo la forma de ideas y de imágenes a partir de objetos tomados como reveladores de Dios» [41]. Toda religión comporta un clima de optimación en el que el hombre aspira a superar el estado presente trascendiéndose hacia un estado definitivo o nueva esfera de realidad considerada como anticipo de la vida definitiva y perdurable.

b) *Rasgos y caracteres del hecho religioso* [42]

La estructura del hecho religioso comporta estos elementos: 1. El hombre en su realidad existencial; 2. Dios como realidad trascendente; 3. Sentido de dependencia y función salvífica. En ella se cumplen los términos de toda relación: sujeto (término *a quo),* objeto (término *ad quem),* fundamento (razón o vínculo entre ambos, sentido de dependencia). Estos elementos determinan los rasgos distintivos de la religión tanto por parte del hombre como por parte del Misterio.

Por lo tocante al hombre, los caracteres principales son los siguientes: dinámico (comporta actividad constante), emocional (afecta al hombre en su psiquismo integral), óntico y místico (se inscribe en el núcleo del ser humano), doctrinal (contiene unas verdades imprescindibles), colectivo y eclesial (se ejerce en unión con los demás), inmanente y trascendente (se dirige a lo totalmente otro desde la vida actual).

Por parte del Misterio, la religión se presenta como la irrupción en la propia vida de una potencia extraña que conmueve al hombre impulsándolo a cambiar de vida. Le insta a ser él mismo plenamente con la asistencia de otro mayor. Se trata de un movimiento dialéctico que concierne al sujeto humano en su intimidad más profunda teniendo que dejar de ser lo que es para conquistar otra forma de vida más perfecta. Conseguir esta *vida otra* es la meta de la actitud religiosa, que se traduce en actos y prácticas mediante las cuales pretende el hombre acortar distancias y hacer presente a Dios en la propia

[41] H. DUMERY, *Critique et...,* ed. c., 215. Para A. Vergote la máxima expresión de la religión es la mística donde se experimenta la vida por encima de los límites de la razón y la técnica: «La dimensión mística es la ampliación de la existencia más allá de los límites de las restricciones racionales y técnicas»: A. VERGOTE, «El futuro de la religión», en A. VERGOTE-A. DUPRE, *Religión del futuro* (Salamanca 1975), 106.

[42] Para más detalles remitimos a nuestra obra anterior. Cf. J. de Sahagún LUCAS, *Interpretación del hecho religioso...,* ed. c., 64-73. Interesa también R. PANIKKAR, *Religión y religiones* (Madrid 1965), 50-141.

vida, a la vez que se transporta él mismo a la nueva esfera descubierta. Pero de ello hablaremos más adelante.

II. ORIGEN CRONOLÓGICO Y ANTROPOLÓGICO DE LA RELIGIÓN

1. Origen cronológico [43]

No es nuestra intención relatar la historia de lo religioso en sus comienzos, sino esbozar solamente las líneas generales que patentizan la coexistencia del hecho humano y el hecho religioso desde el principio. Sin entrar a discutir las tipologías religiosas más antiguas, podemos decir que existe religión siempre que se registran vestigios propiamente humanos. Es una constante consustancial a la naturaeza humana en contra de quienes atribuyen el fenómeno religioso a circunstancias foráneas de orden cultural, psicológico, económico, político o social.

La primera pregunta que nos hacemos es ésta: ¿Pasó la Humanidad por una fase arreligiosa primitiva? La etnología y la prehistoria tienen la respuesta. Si no la hubo, ¿puede decirse que el hombre es religioso por naturaleza? Esta segunda cuestión incumbe a la antropología filosófica, de la que nos ocuparemos en los últimos capítulos del libro. Conviene distinguir, no obstante, entre causas determinantes del hecho religioso y factores condicionantes del mismo. Para solucionar el problema echamos una mirada retrospectiva a las etapas más remotas de la vida del hombre sobre la tierra donde los fósiles de nuestros ancestros tienen la palabra [44].

Hemos de reconocer que las teorías sobre el origen de la religión son múltiples y contrapuestas. Frente a los pocos datos ciertos de comienzos del siglo, contamos hoy con notables adelantos que ilustran grandemente la forma de vida en la antigüedad más lejana y contradicen ciertos prejuicios filosóficos muy divulgados hace un siglo.

De la mano de los paleontólogos, prehistoriadores y etnólogos se van superando la teoría evolucionista de Lubbock, el animismo de Tylor, el totemismo de Frazer, de Reinach y Durkheim, e incluso el monoteísmo originario de W. Schmidt y A. Lang. También pierden vigor las interpetaciones de Marx y de Freud, mientras que cobran mayor verosimilitud las teorías que se limitan a hablar de prácticas

[43] Cf. J. de Sahagún LUCAS, *Dios, horizonte del hombre,* ed. c., 26-36.

[44] Interesan sobre el tema estos autores: J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, «Cultos y creencia del hombre paleolítico», en *RO,* n.18-19 (1982); H. de LUBAC, «El origen de la religión», en J. BIVART (dir.), *Dios, el hombre y el cosmos* (Madrid 1959), 363-401; P. SCHEBESTA, *Le sens religieux...,* ed. c., 133-254; E. O. JAMES, *Introducción a la historia comparada de las religiones* (Madrid 1973), 17-19, 31-34.

relacionadas con el mundo del misterio, de lo santo y de lo sobrenatural sin emitir juicios definitivos. De todas formas parece comprobado que desde que el hombre aparece sobre el planeta en el paleolítico hay signos de creencia en lo sobrenatural. Los indicios se circunscriben a áreas diferentes: lo funerario, lo artístico y lo cúltico. Estudiamos primero estos indicios y trazamos después un cuadro cronológico de la creencia religiosa.

a) *Indicios*

1) *Ritos funerarios.* Es uno de los indicios más elocuentes. El tratamiento de los cadáveres demuestra recuerdo, veneración y amor, así como creencia en una vida futura después de la muerte. Este signo aparece en la cultura del *Homo pekinense,* un homínido de hace 300.000 años, muy distante del *homo sapiens* actual. Se trata de unos cráneos que se conservaban para su veneración [45]. Esta práctica —que, según algunos, se remontaba ya al *homo antecessor* de hace 800.000 años— se repite con el *Homo soloense* de Java (80.000 años) y con el de Neanderthal de hace 60.000 años en el Monte Circeo (Nápoles).

Los hallazgos de esta clase son más abundantes a medida que nos acercamos al hombre moderno *(H. sapiens sapiens),* antecesor nuestro, que desarrolla formas de culto a los muertos muy sofisticadas reveladoras de una clara creencia de ultratumba propia de una actitud religiosa inconfundible [46]. Son unos datos cuyo sentido se esclarece a la luz de nuevos descubrimientos de otro orden como los artísticos y sacrificiales.

2) *Arte y creencia.* Desde el paleolítico superior encontramos manifestaciones artísticas que denotan una capacidad intelectual diferenciada y apuntan intuiciones de distinto orden, como el mito, la magia y la religión. Aunque no existe unanimidad completa a la hora de clasificar estas manifestaciones, la mayoría de los intérpretes le atribuyen un carácter religioso inconfundible, como puede ser el de las cuevas de Altamira, Lascaux, Tuc d'Auduvert y Trois-Fréres, consideradas por los autores como lugares de culto. «Deben ser cosideradas como un lugar de culto..., cuya decoración obedece al esfuerzo de plasmar con signos ciertas ideas del mundo de lo sobrenatural» [47]. P. Schebesta está convencido de que las pinturas de las cavernas «permiten sacar conclusiones fehacientes de la espiritualidad y religión de los hombres de la época glaciar» [48].

[45] Cf. J. González Echegaray, o.c., 45.
[46] Cf. ibid., 46-48; P. Schebesta, o.c., 141-146.
[47] J. González Echegaray, o.c., 51.
[48] P. Schebesta, o.c., 154.

3) *Lugares de culto.* Han sido localizados determinados lugares que revisten las características de santuarios dedicados a las ofrendas, los sacrificios y la plegaria, principalmente en Suiza, Alemania y Túnez, pertenecientes a la época del hombre de Neanderthal. Entre nosotros se conserva la cueva del Juyo (Santander), de hace unos 14.000 años (período magdaleniense), que fue investigada en 1979 por el doctor L. G. Freemann. Todos los indicios la definen como gruta-santuario en la que existe una piedra elevada en forma de altar para las ofrendas y alabanzas. Su gran peso revela el concurso necesario de varias personas que de común acuerdo la destinaron a un fin concreto. Su especial configuración permite pensar que, además de altar, era el símbolo de la divinidad que presidía el santuario y recibía las ofrendas de las primicias de la caza [49].

Una evaluación de estos datos nos permite deducir, con la mayoría de los especialistas, esta conclusión: La ciencia prehistórica y etnológica está en disposición de demostrar que los hombres del paleolítico superior y medio eran ya religiosos. Por otra parte, se sabe que los pueblos primitivos, a los que Lubbock consideraba arreligiosos, profesaban una religión determinada por la creencia en un ser supremo [50]. Asimismo M. Eliade, convencido del sentido religioso de estos hallazgos, los esclarece confrontándolos con los actos de los primitivos actuales. La conclusión a que llega es ésta: «Los cientos de miles de años vividos en una especie de simbiosis mística con el mundo animal dejaron huellas indelebles. Y, lo que es más, el éxtasis orgiástico es capaz de reactualizar el comportamiento religioso de los primeros palehomínidos...» [51].

Por su parte, J. González Echagaray resume su pensamiento en estos términos: Los cultos y creencias de la Humanidad están bien documentados desde tiempos paleolíticos, aunque no pueda precisarse el significado exacto de alguna de estas expresiones claramente sobrenaturales. No sólo en el paleolítico superior (35.000 a 8.000 a. C.), sino también en el medio (80.000 a. C.), época del hombre de Neanderthal, hay testimonios válidos que garantizan la religiosidad de aquellos hombres. Más allá de esta época (homínidos pitecántropos de hace más de 100.000 años), los datos que se poseen son me-

[49] Cf. J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, o.c., 55. Asimismo P. SCHEBESTA, o.c., 146ss, sobre las prácticas cultuales de los cazadores del oso de las cavernas. Los últimos hallazgos de Atapuerca revelan este mismo sentido. Cf. P. CORRAL, «Atapuerca, en los umbrales de la inmortalidad», en diario *ABC,* 26-9-91, p.46.

[50] Cf. P. SCHEBESTA, o.c., 164-166, 172ss.

[51] M. ELIADE, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas* (Madrid 1978), 52; 25-36.

nos y más inciertos, pero lo suficientemente significativos para no descartar la idea del misterio y lo sobrenatural [52].

b) *Cuadro cronológico*

Concluimos este apartado con el siguiente cuadro cronológico de la religiosidad humana:

— PITECÁNTROPOS: *Homo pekinense* (300.000 a. C.): indicios de religión.

Homo soloense (80.000 a. C.): hipótesis de culto.

— HOMO SAPIENS: *H. de Neanderthal* (60.000 a. C.): certeza de culto religioso.

— H. SAPIENS-SAPIENS: *H. de Cromagnon* (30.000 a. C.): religiosidad indiscutible.

Aunque resulta difícil determinar el contenido exacto de estos signos, no es aventurado afirmar que el objeto de culto es una realidad espiritual de orden superior. Por muchos caminos se ha intentado después descifrar la naturaleza de este Creador y Sustentador único de todo cuanto existe. El misticismo órfico, la filosofía platónica, el dualismo zoroastrista, el panteísmo oriental y, sobre todo, el monoteísmo judeocristiano son las principales vías de solución [53].

2. Origen antropológico-religioso de la religión

Indudablemente el hombre primitivo no plantea la cuestión religiosa en términos categoriales, pero ello no impide que lo haga a nivel vivencial. Aunque se encuentra en un estado cultural precientífico y prefilosófico, goza, sin embargo, de la capacidad mental suficiente para superar la magia, la superstición y el fetichismo y distinguir la tendencia que lo impulsa hacia lo que tiene a mano, de la que lo lanza más allá de las posibilidades naturales, hacia el misterio. Es el caso del *mana* descubierto por Codrington a finales del siglo pasado entre los melanesios y que los expertos equiparan a lo *numinoso* (santo) de R. Otto [54].

Pero cabe preguntar por los requisitos antropológicos que debe cumplir este tipo de experiencia primigenia para que pueda ser tenida por religiosa. Los describimos a continuación.

[52] Cf. J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, o.c., 55-56. Piensan lo mismo, entre otros, H. de LUBAC, «El origen de la religión», en o.c., 370-371, 377-379, y P. SCHEBESTA, o.c., 139.

[53] Cf. E. O. JAMES, *Introducción a...*, ed. c., 31-35.

[54] Cf. H. de LUBAC, «El origen...», en o.c., 387-390; R. MARET, *The Threshold of Religion* (London 1909); M. ELIADE, *Tratado de...*, ed. c., 31-41.

Por origen antropológico de la religión entendemos la capacidad originaria en el hombre que le permite relacionarse con una realidad superior con conciencia de dependencia. Esta clase de relación se ha venido dando desde los albores de la humanidad, como acabamos de ver y lo demuestra el sentido moral de los pueblos más antiguos que conocemos. En todos ellos aparece la responsabilidad ante un Ser superior dueño de la vida y de la muerte. El cielo mismo se presenta, a veces, como símbolo elocuente de esta superioridad y dominio frente a la arbitariedad humana [55]. Pues bien, esta conciencia de dependencia y obligación debe cumplir unas condiciones antropológicas para que adquiera el carácter de religiosa. Son éstas: dependencia de un ser personal, relación plenificadora, experiencia de encuentro, conciencia de identificación por participación.

a) *Dependencia de un ser personal.* Para que la relación de dependencia pueda ser verdaderamente religiosa, además de ser trascendente la realidad de que se depende, debe revestir los caracteres de verdadera personalidad. No en vano el ser dependiente es una persona.

b) *Relación plenificadora.* Esta dependencia, lejos de ser alienante, debe hacer más al hombre y favorecer su cumplimiento como persona sin absorción ni apoderamiento.

c) *Experiencia de encuentro,* porque la realidad suprema no es lejana ni vengativa, mera causa última, sino sumo valor en cuyo entronque halla el hombre la perfección anhelada.

d) *Conciencia de participación* (deificación). Se trata de la participación en la misma vida divina, no por las propias fuerzas y merecimientos, sino por donación gratuita de Dios mismo, que concede al hombre capacidad de trascendimiento. La religión es la respuesta del hombre al requerimiento amoroso de Dios, que lo hace sentirse hijo suyo. El «seréis como dioses» del AT se convierte en «partícipes de la naturaleza divina» del NT. Esta conciencia peculiar, por la que el hombre se siente transportado al mismo corazón de Dios, es la que los historiadores y fenomenólogos de la religión califican de conciencia religiosa auténtica; la que tipifica propiamente al hecho religioso. En efecto, si el hombre ama a Dios es porque antes se ha sentido querido por él, de modo que puede decirse con verdad que la causa primera de la religión no es el hombre, sino el mismo Dios. «No es el hombre la verdadera causa de su religión —dice A. Brunner—, sino que ésta es ya la respuesta a un primer paso que lo divino dirige hacia él» [56].

[55] Cf. A. Brunner, *La religión,* ed. c., 79-80.
[56] Ibid., o.c., 36.

Es verdad que el hombre se siente impulsado a ser plenamente él mismo, pero no lo es menos que no llegará a saber con entera claridad qué significa ser sí mismo plenamente, y mucho menos conseguirlo, sin la asistencia especial de un poder personal que lo sobrepasa Sólo con la ayuda de otro mayor que él puede el hombre alcanzar la liberación integral y sentir los efectos de una filiación universal derivada de una paternidad común que iguala radicalmente a todos por encima de las naturales diferencias Es el Dios Padre que está en los cielos, a quien se orienta toda vida humana como a su destino último y futuro perfecto

III CATEGORÍAS RELIGIOSAS Y FORMAS AFINES

Con el fin de comprender mejor el hecho religioso hacemos una rápida descripción de las categorías y prácticas religiosas, así como de otras formas que le son afines Para ello articulamos el presente apartado de este modo 1 Categorías y prácticas religiosas principales 2 Formas afines a la religión

1. **Categorías y prácticas religiosas**

Nos referimos a aquellos conceptos que expresan unos hechos típicamente religiosos sin entrar en sus connotaciones teológicas, espirituales y éticas Las estudiamos en cuanto que son manifestaciones externas de la actitud religiosa Son éstas fe y oración, fiesta y culto, sacrificio, culpa y pecado, muerte e inmortalidad

a) *Fe y oración*

Tanto una como otra son una constante en las diversas religiones Se entiende por fe el reconocimiento y aceptación de una realidad trascendente y personal que dota de sentido a la vida del hombre Aunque la fe religiosa excluye la evidencia, no por eso se reduce a simple presentimiento, sino que adquiere la categoría de verdadero conocimiento en virtud de un testimonio autorizado De su estructura forma parte la obediencia a la verdad creída, así como la confianza en aquel que la manifiesta «El hombre que cree en Dios, lo presiente, obedece su verdad y se confía a él» [57]

Dos son, por tanto, los caminos abiertos por la fe el apoderamiento y el comportamiento Ambos culminan, a su vez, en la salvación Apoderamiento, en cuanto que el creyente encuentra su lugar propio en

[57] G van der LEEUW, *Fenomenología* , ed c , 513

Dios, en quien le es dado vivir su vida en plenitud. Comportamiento, porque ordena su existencia a una totalidad y unidad logradas mediante ritos, costumbres y conducta moral. Por la fe sabemos que el Dios que nos ha creado nos crea nuevamente, nos convierte en una nueva creación que nos obliga a obrar de una manera especial [58]

La oración es consecuencia de la fe El que cree implora favores de quien todo lo puede Saca su fuerza de la palabra y se traduce en recitación invocativa, especie de grito, dirigida a un poder con quien se dialoga Los estudiosos de la religión ven en la oración la expresión originaria de la actitud religiosa, ya que el misterio se presenta como lo único necesario ante el que palidecen las demás realidades Reviste formas muy diversas, entre las que destacan la oración mística, la profética, la comunitaria, la de alabanza y la de petición [59].

b) *Fiesta y culto*

Todas las religiones reconocen días especiales en los que el hombre rompe su monotonía para dedicarse a Dios Son las fiestas, cuyo carácter sagrado y religioso se manifiesta en el cese de las actividades ordinarias y la especial dedicación al servicio divino en una atmósfera singular M Eliade define la fiesta como la reactualización de un acontecimiento sagrado que tuvo lugar en un pasado mítico al comienzo [60].

Es una forma de recuperar y repetir el tiempo, que no se pierde, sino que se renueva y revive En cada día festivo se reencuentra el mismo tiempo que se había vivido el año anterior en la misma fecha o hace siglos En la fiesta se rememoran y actualizan una vez más las gestas divinas de los orígenes, lo de *in illo tempore*

La fiesta consta de elementos distintos y reviste modalidades muy diversas que no es necesario recordar ahora. Baste decir que expresa el deseo del hombre de regenerar su existencia profana y de vivir en la eternidad transformando el decurso temporal en un momento interminable [61] Es la vuelta a los orígenes donde todo estaba dominado y poseído por lo sagrado

El culto, que se reserva preferentemente para el día festivo, consta de un conjunto de actos sociales cuya finalidad es exteriorizar las vivencias religiosas [62]. Es elemento integrante de la religión recogi-

[58] Ibid , 513

[59] Cf J MARTIN VELASCO, *La religion en* , ed c , 111-125

[60] Cf M ELIADE, *Lo Sagrado* , ed c , 71

[61] Cf ID , *El mito del eterno retorno* (Buenos Aires 1952), 63-100

[62] Remitimos a J WACH, *El estudio comparado de las religiones* (Buenos Aires 1967), 185 214, y a J MARTIN VELASCO, *Introduccion a* , ed c , 158-164

do en la historia como nota constante y requisito fundamental De los vestigios del culto como fenomeno cultural parten los historiadores y fenomenologos para determinar la estructura interna de la religión, así como su antiguedad, persistencia y modalidades No hay religión en la que no se registren tiempos, lugares y actos culticos donde se expresan comunitariamente los sentimientos propios de la fe religiosa

Esto significa dos cosas primera, el culto obedece a una normativa que emana de la comunidad donde se realiza, segunda, debe estar exento de pragmatismo utilitarista, que lo convertiria en práctica rutinaria y en instrumento para obtener favores mundanos G van der Leeuw distingue dos aspectos fundamentales del acto de culto el litúrgico y el dramático Liturgico, porque se basa en la repetición de la palabra, dramatico, porque todo acto cultico tiene carácter de representación Por el culto se da forma conjunta a las vivencias del individuo y de la colectividad, por una parte, y a la conducta del poder supremo, por otra En él empalma la indigencia humana con la sobreabundancia divina Como enseña G van der Leeuw, «en el culto se reúnen el ser del hombre y el ser de su dios en un ser-asi-real el ser del hombre y el de su dios se interpretan y configuran esencialmente como arrobamiento y ser arrobador, como criatura y creador» [63]

c) *Sacrificio*

Aunque el sacrificio ofrece matices muy diversos en las distintas religiones, presenta, sin embargo, unos rasgos comunes que lo identifican Menos transparente que la oración, de su etimologia *(sacrum-facere)* puede deducirse que el sacrificio se refiere a la introducción de algo profano en el área de lo sagrado con el fin de fortalecer la vinculación del hombre con la divinidad Consiste «en el establecimiento de una comunicacion entre lo sagrado y lo profano por medio de una víctima» [64]

Entre las diversas formas de la acción sacrificial destacamos las siguientes *ofrecimiento de dones* o intercambio de favores entre el hombre y los diosos, *expiacion* de las culpas mediante la destruccion de la víctima que sustituye a quien la sacrifica, *comunión* o unión con la divinidad compartiendo la comida Estas formas, lo mismo que otras muchas, son expresiones de la actitud religiosa entendida como unión con la divinidad por la que se otorga al hombre la salvacion

[63] G van der LEEUW, o c , 431

[64] H HUBERT-M MAUSS, «Essai sur la nature et la fonction sociale du sacrifice», en *AS* 2 (1889), 137 138

Pero el sacrificio reviste también el carácter de sacramento, que en el cristianismo adquiere especial significación en cuanto que la víctima es a la vez persona oferente divina, Cristo (Dios humanado) que se ofrece a si mismo como víctima propiciatoria

d) *Culpa y pecado*

Es una categoria que aparece en todas las religiones Significa el rechazo consciente de la voluntad divina por parte del hombre en el cumplimiento de sus obligaciones Denota asimismo una actitud perversa para con Dios que en determinados casos puede degenerar en arreligiosidad

En el zoroastrismo es la respuesta negativa a obrar conforme al «Pensamiento Bueno» de Ahura Mazda, autor y revelador de la ley moral En el judaísmo y el cristianismo hace referencia expresa a la ley divina, cuya transgresión constituye un alejamiento de Dios que conduce al hombre a la muerte Pero Dios no olvida nunca al pecador, a quien sigue ofreciéndole su amor de padre, de modo que Cristo, Dios encarnado, se entrega a si mismo a la muerte para destruir sus efectos perniciosos No obstante, el hombre es libre para aceptar o rechazar la nueva vida que se le ofrece

La dialéctica de transgresión y de perdón es una constante de la historia de las religiones [65]

e) *Muerte e inmortalidad*

La idea de muerte y de inmortalidad predomina en todas las religiones como nota esencial El hecho biológico de la muerte, así como sus connotaciones humanas específicas, es algo que no admite vuelta de hoja en la historia de la humanidad Pero no sucede lo mismo con la inmortalidad, que, si bien es esencial en toda religión, no es interpretada de la misma manera en todos los credos, aunque siempre es considerada un don de Dios (participación en esa vida *otra* del ser superior) que supone la transfiguración de la duración en un instante eterno propio de la vida divina Es como la recuperación del tiempo en su totalidad o el logro de una vida interminable en un nuevo estado [66]

[65] Cf E O JAMES, o c , 225-247 J MARTIN VELASCO, «Dimension religiosa del pecado», en *Telogia y Catequesis* n 17 (1986), 24-46

[66] Cf M ELIADE, *Tratado de* , ed c , 382-383, ID , *Historia de las creencias* , I, ed c , 25, E O JAMES, o c , 301-303, G VIDENGREN, o c , 363-385

Tiene distinta significación, como decíamos, según las diferentes religiones. Mientras unas la definen como la transmigración de las almas, otras, como el cristianismo, la conciben como resurrección personal en forma de renacimiento por obra especial del amor de Dios, que otorga al hombre un nuevo género de vida por encima de sus posibilidades. G. van der Leeuw, citando a san Agustín *(Confessiones,* IX, 11; *De civitate Dei,* XX, 10), afirma que la certidumbre del más allá depende de la experiencia del amor divino [67].

2. **Formas afines a la religión**

Incluimos en este apartado aquellas formas que guardan algún parentesco con las religiosas, con el fin de clarificar su sentido y diferenciarlas de la actitud religiosa auténtica. Ante la imposibilidad de ofrecer aquí un elenco completo, nos referimos solamente a las más significativas, como la magia, la hechicería y la superstición [68].

a) *Magia*

Por magia se entiende el conjunto de prácticas por las que se intenta conseguir bienes y favores inalcanzables por medios ordinarios. El mago pretende apropiarse de unos poderes superiores valiéndose de su habilidad especial para manipular las fuerzas de la naturaleza. Es un fenómeno tan antiguo como la humanidad misma que predomina en ambientes de bajo nivel cultural y tecnológico. Aunque la magia reconoce el orden sobrenatural, recurre a la intervención del hombre para apropiarse de fuerzas misteriosas derivadas del Ser supremo. Dos son los fines principales perseguidos por el mago: obtener favores (magia positiva-activa) y evitar los males (magia negativa-pasiva). Es magia *blanca* siempre que el mago ordena su actuación a la conquista de bienes para sí; por el contrario, se llama magia *negra* si intenta causar daños a los otros.

Es verdad que magia y religión se entrecruzan en la historia, pero su diferencia es esencial. La magia, que denota poder desproporcionado, es debida a un falso concepto del mundo y de sus leyes. La

[67] Cf. G. van der LEEUW, *Fenomenología...*, ed. c., 325. Para más detalles remitimos a nuestro artículo. Cf. J. de Sahagún LUCAS, «Muerte, inmortalidad, resurrección. Perspectiva filosófica», en *Burgense* 35/1 (1994), 97-111.

[68] Cf. MALINOWSKI, *Magia, ciencia y religión* (Barcelona 1993); G. v. der LEEUW, *Fenomenología...*, ed. c., 13ss, 139ss; L. DUCH, «Antropología de la Religión», en *Anthropologica* 6 (1977), 115-124; J. de Sahagún LUCAS, «Lo sagrado», en A. TORRES QUEIRUGA (ed.), *Diez palabras clave en religión* (Estella 1992), 61-65.

religión, en cambio, consciente de la limitación humana, opta por la sumisión y acatamiento de un poder trascendente a la realidad empírica. E. O. James ha definido la magia como un arte o poder humano que se transmite de unos a otros mediante normas estrictas de iniciación y aprendizaje [69].

b) *Hechicería*

Semejante a la magia negra, la hechicería parte de un concepto de naturaleza que excluye todo poder sobrenatural. Es apropiación de poderes naturales ocultos con fines maléficos mediante una habilidad extraordinaria en quien la ejerce. En algunos casos el hechicero es considerado como un hombre poseído por el demonio, en cuyo nombre habla y actúa, aunque sin perder su personalidad [70]. Pero no siempre es así, ya que muchos de quienes practican la hechicería están persuadidos de su poder extraordinario basado en un conocimiento especial de las leyes de la naturaleza. Los medios empleados varían según los pueblos y las culturas y son transmitidos de padres a hijos y de maestros a discípulos.

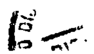
A la hechicería se asemejan otras prácticas como el chamanismo, la brujería y los curanderos primitivos. Unos y otros disponen de unos poderes fuera de lo común como condición imprescindible para el desarrollo de sus funciones [71].

c) *Superstición*

Basada en determinadas creencias, esta práctica se asemeja en parte a la actitud religiosa y atribuye poderes extraordinarios a ciertos ritos sin relación con la divinidad. Valiéndose de objetos especiales (amuletos) y practicando ritos singulares, el supersticioso cree vencer el temor y la angustia producidos por fuerzas amenazantes incontroladas.

Entre sus manifestaciones más frecuentes se encuentran el culto indebido, oraciones milagreras, adivinación del futuro (cartomancia, quiromancia), hechizo profiláctico (uso de amuletos y talismanes), maleficios (mal de ojo), etc. Todas estas prácticas son debidas a un falso discernimiento que diviniza la naturaleza atribuyéndole poderes propios de lo sobrenatural. La carencia de convicciones religiosas auténticas y la excesiva credulidad son los factores determinantes de la superstición, que tiene su mejor antídoto en la formación científica y religiosa seria.

[69] Cf. E. O. James, *Introducción a ..*, ed. c., 62; B. Malinowski, o.c., 75-98.
[70] Cf. G. van der Leeuw, *Fenomenología...*, ed. c., 231-232.
[71] Cf. B. Malinowski, o.c., 75-82.



IV. RECAPITULACIÓN

Antes de abordar el tema de la unidad y pluralidad de las religiones, creemos oportuno ofrecer un breve resumen acerca de la esencia de la actitud religiosa o religión. En primer lugar recordamos que la religión es un hecho exclusivo del hombre que procede del psiquismo superior (inteligencia y voluntad) y que, como todo hecho humano, reviste una complejidad innegable y tiene lugar en la historia.

Pero, además de ser propio y exclusivo del hombre, posee unas connotaciones específicas por las que se distingue de cualquier otro hecho humano. Es la manera de asumir la existencia en perspectiva de trascendencia reconociendo y aceptando una realidad suprema (misterio) de la que el hombre sabe que depende absolutamente y en la que encuentra la solución a sus problemas más radicales.

En segundo lugar, el hecho religioso comporta una estructura integrada por estos elementos: el misterio (realidad por excelencia), el hombre en su circunstancia histórica y las hierofanías (mediaciones del misterio). El misterio y sus mediaciones determinan la actitud del hombre que se convierte en respuesta al requerimiento de un valor supremo que lo afecta en su intimidad y le marca el camino de la liberación integral. Para G. van der Leeuw, la religión apunta siempre a la salvación y no a la vida tal como está dada. Toda religión es religión de redención que pone al alcance del hombre esa vida *otra* que se le muestra [72].

Este recuento esquemático nos pone en el umbral de un nuevo problema: la unidad y pluralidad de las religiones. Aunque es un tema que compete a los historiadores, lo abordamos aquí porque la dimensión histórica de la religión es elemento esencial de su contenido. Además, la historia nos muestra formas diversas de religiosidad.

V. RELIGIÓN Y RELIGIONES [73]

Para no extendernos en este problema, nos limitaremos a exponer los esquemas clasificatorios de la religión y las razones de la pluralidad dentro de la unidad esencial.

[72] G. van der LEEUW, *Fenomenología...*, ed. c., 652.

[73] Interesan las obras siguientes: R. PANIKKAR, *Religión y religiones*, ed. c., 13-43, 148-188; ID., *Sobre el diálogo intercultural* (Salamanca 1990); L. DUCH, «Antropología de la religión», en o.c., 72-83; J. MARTÍN VELASCO, «Religión», en o.c., 1239-1246; X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, ed. c., 79-85, 115-150, 361-368; J. de Sahagún LUCAS, «Sagrado», en o.c., 65-78; A. TORRES QUEIRUGA, *El diálogo de las religiones* (Madrid 1992).

1. Esquemas y clases de religión

El hombre ha expresado en el tiempo su vivencia de lo sagrado bajo formas diferentes. A ello se debe la multiplicidad de religiones históricas que los especialistas clasifican en dos grandes esquemas, uno fenomenológico y otro sociológico.

El primero hace hincapié en la representación del modo de relacionarse el hombre con el Absoluto desde el mundo en que vive. Siguiendo este esquema, los autores clasifican las religiones en proféticas y sapienciales, en politeístas y henoteístas, en místicas y personalistas. Decimos una palabra sobre cada una de ellas.

a) *Religiones profética y sapiencial*

La primera es aquella en la que la verdad última no se adquiere por reflexión humana, sino por medio de la palabra de Dios, que se vale de hombres privilegiados (profetas) para comunicarla y darla a conocer. En la *sapiencial,* en cambio, predomina el elemento discursivo sobre el revelado, de forma que, refexionando sobre la realidad, el hombre adquiere conocimiento sobre el sentido último de la vida y de la historia. Se abre a Dios y a sus designios sobre la vida humana y el mundo.

b) *Religiones politeísta, henoteísta y monoteísta*

La *politeísta* se basa en la representación de la divinidad que ve encarnada en entidades superiores distintas (pluralidad de dioses) correspondientes, por lo general, a fuerzas de la naturaleza deificadas. En ocasiones se debe también a la diversidad de pueblos o grupos humanos que invocan a su propio dios protector frente a los poderes divinos favorecedores de otros grupos. La *henoteísta* es la que confiere primacía a una de estas divinidades sobre las demás por razones de orden local, nacional y político. En esta religión se profesa un culto exclusivo a la divinidad elegida, pero sin olvidar a las otras. La *monoteísta,* en cambio, que tiene un concepto depurado de la divinidad, sólo reconoce un Dios único trascendente y personal, autor del mundo, creador y salvador del hombre.

c) *Religiones mística y personalista*

En la religión *mística* Dios lo es todo para el hombre, mientras que el individuo desaparece sacrificándose al Absoluto, en cuya unión es absorbido por completo. La *personalista,* por el contrario, a la vez que reconoce la suprema soberanía de Dios, mantiene intactas la originalidad y posibilidades del sujeto humano que se relaciona personalmente con la divinidad sin perder su individualidad.

El esquema sociológico presenta una nueva clasificación de las religiones, habida cuenta de su estructura social. Son las siguientes:

d) *Religiones tribal y universal*

La *tribal* es la de una comunidad natural, tribu o pueblo, en la que el individuo alcanza la salvación por el hecho de su pertenencia natural a un grupo determinado. Por el contrario, la *universal* rompe los esquemas espacio-temporales y se extiende a ámbitos supranacionales y supraculturales, cifrando su universalidad en la especificidad humana como tal. Se refiere al hombre en cuanto hombre sin restricciones de ninguna clase.

e) *Religiones primitiva, arcaica, histórica, moderna y postmoderna*

La *primitiva* tiene su fundamento en el mito como forma de expresión de la realidad percibida por intuición o experiencia íntima. En este tipo de religiones, además del Ser supremo, aparecen otras figuras intermedias de carácter divino que polarizan el interés y los actos de culto.

La *arcaica* profesa ya un culto verdadero en el que intervienen los sacrificios y los sacerdotes. En algunos casos esta clase de religión confiere carácter divino a la realeza gobernante.

Por religión *histórica* se entiende aquella que es conocida por métodos históricos más que por procedimientos arqueológicos y etnológicos. Tiene ya un concepto claro del carácter trascendente de la divinidad. La religión *moderna,* que parte de una concepción secularista de la vida, rechaza el dualismo Dios-mundo y niega a las Iglesias el monopolio de lo sagrado confiando su administración a los miembros de la comunidad.

La *postmoderna* se caracteriza por el retorno a lo sagrado de modo que el culto y la norma prevalecen sobre el compromiso temporal y la encarnación de la fe. Es una vuelta a lo místico donde predomi-

nan las prácticas ritualistas, la fe milagrera, las manifestaciones populares y la independencia de la institución.

Este rápido recuento, incompleto ciertamente, de las diferentes formas de religiosidad nos coloca ante el arduo problema de la unidad y pluralidad de la religión. ¿Una sola religión? ¿Muchas religiones igualmente válidas? ¿Es posible el diálogo interreligioso? Ante la imposibilidad de abordar el problema en toda su amplitud, nos limitamos a indicar la razón formal del mismo (sentido filosófico y antropológico) y su posible solución.

2. **Razón del pluralismo religioso. Religión y religiones** [74]

La pluralidad de religiones es un hecho incuestionable que no se debe a la casualidad ni al capricho. Se trata de una realidad histórica con causas bien definidas, pues no en vano la religión es la respuesta de unos individuos insertos en colectividades concretas a los requerimientos de la divinidad que les llegan en circunstancias singulares. En el origen de esta diversidad X. Zubiri hace intervenir factores de dos clases que, aunque no son causas últimas, sí son determinantes del hecho. En primer lugar alude a los cuerpos sociales, y en segundo término, a los ciclos y tipos de vida de cada religión. Tanto unos como otros son elementos esenciales que determinan la diferencia estructural de cada religión. No olvidemos que ésta nunca se presenta como algo abstracto, sino que expresa la actitud de unos individuos que da forma a un pueblo; es nuestra religión. Ésta es, precisamente, la razón formal de su diversidad [75].

Pero, a pesar de su influjo, estos factores no son, como insinuábamos, la causa de la pluralidad. Zubiri la cifra en la divinidad misma. En efecto, la religión, en tanto que comunicación de los hombres con los dioses como realidades últimas que le prefijan su destino, es el camino por el que se accede a la meta definitiva. Por eso comporta un determinado concepto del dios, un modo especial de comunión y una escatología específica. En este sentido ha podido decir Zubiri que «la diversidad de religiones es una diversidad que, en última instancia, debe apoyarse en una diversa concepción de los dioses» [76]. Indudablemente, los hombres de un determinado cuerpo social y con un tipo concreto de vida conciben la divinidad de distinta forma. No es que Dios sea diferente y plural en sí mismo, sino la

[74] Para más información remitimos a X. ZUBIRI, *El problema filosófico...*, ed. c., 120-126; J. MARTÍN VELASCO, «Religión», en o.c., 1239-1246; J. de Sahagún LUCAS, «Sagrado», en o.c., 72-78; A. TORRES QUEIRUGA, o.c.

[75] Cf. X. ZUBIRI, *El problema filosófico...*, ed. c., 120-120.

[76] Ibid., 124.

idea que los hombres se forjan de él y, por lo mismo, su modo de relación. Sin discutir ahora la teoría zubiriana, la completamos con las aportaciones de uno de nuestros fenomenólogos de la religión más destacados [77].

Me refiero a J. Martín Velasco, que, retomando el camino donde lo deja Zubiri, plantea la misma cuestión en cuatro niveles diferentes: la práctica de la religión, la teología del propio credo, la filosofía de la religión en general y la fenomenología y ciencia comparada de las religiones. En todos ellos el problema está condicionado por el contexto histórico, el social y el cultural, así como por los rasgos propios de cada religión.

En el nivel de la religión vivida es preciso recordar que el hombre entra en contacto con la divinidad a través de representaciones y prácticas concretas que confieren a cada religión una fisonomía peculiar y distinta. Estas mediaciones dependen en gran medida de las circunstancias socioculturales de cada pueblo. La reflexión teológica, en cambio, acentúa la conciencia de la absoluta trascendencia y valor del Dios propio, relativizando las mediaciones que lo dan a conocer. De este modo las otras religiones no son comprendidas en sí mismas, sino desde el credo profesado por cada uno, con lo que se establecen diferencias entre unas religiones y otras.

La reflexión filosófica se ocupa de la verdad de la religión y de la medida en que ésta puede darse en las distintas religiones. Con un criterio único de racionalidad se juzgan las diversas formas o sistemas históricos aceptando como verdaderos aquellos que son compatibles con los principios de la razón. De esta manera se determinan las diferencias entre las religiones, a la vez que se perciben sus virtudes y deficiencias.

La fenomenología y la ciencia comparada de la religión permiten detectar los rasgos comunes fundamentales de todas las religiones que hacen posible su asunción bajo una misma categoría general. Con este criterio se determina la esencia de la religión, a saber, la relación del hombre con el misterio. Esta actitud es necesaria y fundamental, mientras que son relativas y secundarias las mediaciones racionales, las instituciones sociales y las manifestacioones históricas que la encarnan. Ello justifica la diversidad de formas dentro de la unidad esencial.

Con la reflexión anterior no hemos pretendido emitir un juicio de valor sobre las distintas religiones. Nos hemos limitado, más bien, a plantear el problema indicando, a la vez, las pautas de su solución, esto es, hacer ver la coherencia de la unidad y del pluralismo religio-

[77] Cf. J. MARTÍN VELASCO, «Religión», en o.c., 1239-1246. También A. TORRES QUEIRUGA, *El diálogo de las religiones* (Madrid 1992).

so. Como Dios es la *veritas semper major,* no es extraño que quien de verdad busca a Dios sienta como suyo lo que encuentra el otro y sepa que los hallazgos de los demás revierten en su propio haber. La diferencia estriba en la medida en que cada religión ha conseguido acercarse al misterio insondable del Dios verdadero. Ésta es la clave de la pluralidad y del diálogo entre las religiones [78].

Para terminar decimos solamente que Hegel propuso una noción de religión que permite identificar el cristianismo como religión absoluta en la que culminan todas las demás. Por su parte, X. Zubiri, al comparar el cristianismo con las otras formas de religiosidad, hace de la verdad cristiana el trazado de la verdad de todas las demás, en cuanto que la historia de las religiones es la palpitación real de la divinidad en el espíritu humano, y el cristianismo constituye el centro de esta onda. Por eso no es sólo verdadera religión, sino la verdad *definitiva* (la religión verdadera), ya que «Cristo no solamente es el predicador de Dios, sino que es Dios mismo conduciendo a los hombres a la realidad más profunda de Dios...». «En el cristianismo es Dios mismo el que nos lleva a Dios» [79].

El anterior planteamiento nos enfrenta con otro problema: el de la coherencia racional de la actitud religiosa. Para determinarla tendremos que considerar las diversas interpretaciones del hecho religioso (teorías sobre la religión) y establecer una reflexión sobre el mismo desde los principios de la antropología filosófica. Es el tema de los dos capítulos siguientes.

[78] Cf. A. TORRES QUEIRUGA, «Revelación», en ID. (dir.), *Diez palabras clave en Religión,* ed. c., 223; ID., *El diálogo de las religiones,* ed. c.
[79] X. ZUBIRI, *El problema filosófico...*, ed. c., 330, nota 1, 335-347.

CAPÍTULO VI

INTERPRETACIONES DEL HECHO RELIGIOSO. TEORÍAS

BIBLIOGRAFÍA

ÁLVAREZ TURIENZO, S., «Supuestos filosóficos de la crítica de la religión en Marx», en *La Ciudad de Dios* 190 (1977), 27-80; ANTISERI, D., *El problema del lenguaje religioso* (Madrid 1976); CABADA, M., *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach* (Madrid 1975); CONESA, F.-NUBIOLA, J., *Filosofía del lenguaje* (Barcelona 1998); FEUERBACH, L., *La esencia del cristianismo* (Salamanca 1975, Madrid 1997); FREUD, S., *Obras Completas* I, II, III (Madrid 1973); HEGEL, G. W. F., *Lecciones sobre filosofía de la religión,* 3 vols. (Madrid 1984), y Prefacio de R. Ferrara. ID., *El concepto de religión* (Madrid 1981) e Introducción de A. Guinzo; LADRIÈRE, J., «Ateísmo y neopositivismo», en VV.AA., *El ateísmo contemporáneo* (Madrid 1971); LUCAS, J. de Sahagún, *Interpretación del hecho religioso,* ed. c., 111-164; MARTÍN VELASCO, J., *La religión en nuestro tiempo* (Salamanca 1978), 268-279; MARX, K.-ENGELS, F., *Sobre la religióm* (Salamanca 1975) (ed. de H. ASSMANN-R. MATF); MATTES, J., *Introducción a la sociología de la religión* I (Madrid 1971), 27-67: PLÉ, A., *Freud y la religión* (Madrid 1969); POST, W., *La crítica de la religión en K. Marx* (Barcelona 1972); TORRES QUEIRUGA, A., *La constitución moderna de la razón religiosa,* ed. c., 158-173; 198-205, 241ss; WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus* (Madrid 1973).

Después de haber descrito el hecho religioso y descubierto su razón formal o nota específica diferencial, tenemos que abordar el problema de su interpretación filosófica o coherencia racional. Lo haremos en los dos capítulos siguientes, dedicados a las teorías sobre la religión y a la reflexión crítica sobre la misma, respectivamente.

Debemos reconocer que, por lo que se refiere a la religión, los estudios del presente siglo han puesto de relieve tres hechos incuestionables: la universalidad del hecho religioso, la importante función de lo sagrado en la sociedad y la influencia innegable del contexto sociocultural en la vida religiosa. Significa esto que la religión es acompañante imprescindible del hombre, hasta el punto de ser considerada como elemento esencial de su estructura o derivación natural de ella. No un simple epifenómeno o sobreañadido accidental, sino existencial o forma de ser necesaria en su vida.

Es verdad que en los dos últimos siglos han proliferado las críticas negativas de lo religioso bajo la influencia de la Ilustración.

Con su teoría de los tres estadios, A. Comte (1798-1857) calificó la religión de subproducto de un estado precientífico y prefilosófico por el que pasó la humanidad. Coincidiendo cronológicamente con Comte, L. Feuerbach (1804-1872) ampliaba la apreciación del anterior con su teoría de la proyección, que tan buenos servicios prestó al primer marxismo y al psicologismo freudiano. Según Feuerbach, la religión no es otra cosa que la proyección de los deseos humanos de felicidad en los que Dios es el sueño que el hombre sueña de sí mismo.

Apoyándose en esta interpretación, los representantes máximos del marxismo, K. Marx y F. Engels, convierten al Ser supremo (Dios), término *ad quem* de la religión, en un reflejo fantástico del hombre necesitado.

En otra línea, pero sin desentonar con el naturalismo exacerbado de los anteriores, S. Freud (1856-1939) y la escuela psicoanalista identifican la religiosidad con una neurosis colectiva de la humanidad, producida por un falso sentimiento de culpabilidad. También el neopositivismo emitirá un veredicto negativo al considerar las categorías y expresiones religiosas carentes de sentido sin verificación posible en la experiencia. Pues bien, de estas y de otras teorías daremos cuenta en el presente capítulo.

En el siguiente discurriremos sobre el hecho religioso que aparece de modo constante en la historia. Nadie duda ya de que el hombre ha comprendido su situación en el mundo a la luz de la trascendencia, a la vez que ha ordenado su visión del universo y ha descubierto una escala de valores que le mostraban su sentido último y el de la historia en general. Ha hablado del encuentro con una realidad suprema y se ha sentido polarizado por un valor absoluto que lo obligaba a orientar su vida en una perspectiva enteramente nueva, hacia lo irreversible.

A hacer ver la razón filosófica y antropológica de esta postura, esto es, a descubrir la coherencia racional de este hecho, dedicaremos el capítulo último de nuestra obra, mostrando que la posibilidad de la existencia humana pasa por la ordenación trascendental a lo sagrado. Pero de ello hablaremos en el capítulo siguiente, como hemos dicho.

Ciñéndonos al tema propio de este capítulo, lo ordenamos según este esquema. Primeramente exponemos la interpretación de la religión en la modernidad, fijándonos de manera especial en la Ilustración, y más particularmente en Hegel. Después encaramos la crítica marxista de la religión en sus diversos momentos. A continuación abordamos la interpretación freudiana y psicoanalítica. Finalmente ofrecemos una visión panorámica de las apreciaciones del neopositivismo acerca de las formulaciones religiosas. De esta manera inten-

tamos completar el cuadro de teorías sobre la religión más en boga en los últimos siglos [1].

I. CONCEPTO DE RELIGIÓN EN LA MODERNIDAD

1. La Ilustración y la religión [2]

Las primeras críticas teológicas de la religión no se refieren propiamente a su esencia. Son, más bien, intentos de depuración del cristianismo institucional.

En la primera mitad del siglo XVII el concepto de religión es admitido comúnmente como algo coherente en sí mismo. Lo que sucede es que este concepto general es aplicado indistintamente a las formas, desarrollo, formulaciones dogmáticas, connotaciones ético-jurídicas, prácticas cúlticas e implicaciones sociopolíticas de la religión judeocristiana. De esta manera se critica desde los principios de la religión natural el orden institucional cristiano marcando las diferencias entre la religión de la razón y el cristianismo institucional. Concretamente, el veredicto de la Ilustración francesa recae sobre el sistema político-económico francés de la segunda mitad del siglo XVII bajo el régimen de Luis XIV, alcanzando de lleno a las instituciones cristianas.

Hay que reconocer, por tanto, que el cristianismo no es analizado en su dimensión religiosa, sino en sus funciones administrativas y como poder político y económico extraordinario.

Se pasa así de la crítica filosófica de una forma concreta de religión —el cristianismo vinculado al poder civil— a la crítica de la religión en general, considerándola como *ideología* que bloquea el natural proceso de la razón y sostiene al poder establecido.

Entre los que emplean este procedimiento se encuentran Voltaire, J. J. Rousseau y P. T. d'Holbach. Los tres denuncian el carácter supersticioso de la fe cristiana, a la vez que establecen en su lugar una religión de la razón en la que el hombre puede construir por sí mismo un sistema de valores que le proporcionan su realización y liberación integral por el amor.

En resumen, la crítica de la Ilustración francesa sustituye el cristianismo tradicional de la Iglesia por una religión de tipo ético-moral, fruto de la razón. Semejante crítica asume los principios de

[1] La que ofrecemos aquí es una versión reelaborada y ampliada de lo que expusimos en nuestra obra anterior: Cf. J. de Sahagún LUCAS, *Interpretación del hecho religioso...*, ed. c., 111-164.

[2] Cf. J. MATTES, *Introducción a la sociología de la religión* I, ed. c., 37-67; A. TORRES QUEIRUGA, *La constitución moderna de...*, ed. c., 158-173, 198-205, 241ss.

Montaigne, que en el siglo XVI había puesto las bases de una proyección antropomórfica de la religión [3].

Conclusión de estos principios es la falsedad de toda religión porque, apoyando sus ideas en la ignorancia, en la inquietud y en la indigencia, obstaculiza el normal desarrollo de la razón humana y fomenta el dominio de los sacerdotes sobre los creyentes. Es elocuente a este respecto la súplica con que D'Holbach concluye la segunda parte de su *Sistema de la Naturaleza:* «Oh Naturaleza, señora de todas las cosas, y vosotras, sus hijas adoradas —virtud, razón, verdad—; sed nuestras únicas divinidades para siempre; que se dirija a vosotras el incienso y el homenaje de la Tierra» [4].

La Ilustración alemana, en cambio, se desarrolla en un contexto cultural distinto e intenta elaborar teológicamente la mentalidad laica posterior a la Reforma. Con este fin introduce las categorías de la reflexión ilustrada, distinguiendo convenientemente el cristianismo como tal de las concreciones dogmáticas del mismo. Establece asimismo una conexión entre la religión natural y la religión cristiana, viendo en ésta la culminación y clarificación de aquélla. No obstante advierte que la religión cristiana se adapta en su decurso histórico al orden oficial establecido hasta el punto de que la religión natural termina identificándose con el contexto cultural en que se expresa [5].

Resumiendo la teoría de la religión de la Ilustración, podemos establecer las siguientes conclusiones:

a) Esta filosofía subrayó la capacidad de la razón para conseguir por sí misma la verdad completa acerca de Dios, del hombre y del mundo.

b) Los pensadores de la Ilustración reducen la religión revelada a una religión dentro de los límites de la razón natural, manteniéndola bajo control.

c) Para el movimiento ilustrado la religión histórica, concretamente el cristianismo oficial, es una aberración de la religión natural porque desempeña una función político-social de una situación concreta que debe ser superada [6].

[3] «El espíritu humano no encuentra ningún asidero cuando se mueve en la infinitud de las ideas carentes de forma: tiene que echar mano de ciertas imágenes que toma de su mundo. Por esta razón la Majestad divina se contrajo a la imagen limitada de una aparición corporal; su santidad supraterrena se revela en signos que corresponden a nuestra condición terrena; para adorarle acudimos a un culto que se puede percibir con los ojos y a palabras que se pueden percibir con los oídos. Efectivamente, los que creen y adoran son hombres»: M. de MONTAIGNE, *Ensayos* (Leipzig 1953), 201. Citado por J. MATTES, *Introducción...*, ed. c., 51.

[4] P. T. d'HOLBACH, *System der Natur, oder von Gesetzen der physischen und der moralischen Welt* (Berlin 1960), 53. Citado por J. MATTES, o.c., 57.

[5] Cf. J. MATTES, o.c., 58-63.

[6] Cf. H. WALDENFELS, *Teología fundamental contextual* (Salamanca 1994), 215-219.

Hay que reconocer, no obstante, como lo hace A. Torres Queiruga, que este movimiento lleva a cabo una reflexión seria sobre la religión, a la vez que orienta la teología hacia la luz de unos principios filosóficos que permiten pasar de la teodicea clásica a una doctrina general sobre la religión [7]. El texto de F. Wagner, que citamos a continuación, es un claro exponente de esta teoría:

> «La religión natural, trazada en nombre de la universalidad de la razón, no se proyecta en un espacio ahistórico. Surge, más bien, en el contexto de la realidad social burguesa, la cual por medio de la acción crítico-literaria afirma una universalidad moral dirigida contra la dominación política... Con todo, la religión natural no tiene sólo como portadora a la naciente conciencia burguesa, sino que además es formada en interés de los individuos que piensan autónomamente y juzgan moralmente, y que en todo caso son individuos que en la época de la Ilustración pertenecen a la realidad social burguesa... El sentido moral de la religión sólo se alcanza cuando puede ser apropiado por individuos capaces, independientes y que piensan por sí mismos» [8].

Aparece aquí una crítica incipiente de la religión o filosofía de la actitud religiosa que se ajusta al siguiente procedimiento metodológico: primero, enjuiciamiento de la positividad cristiana como medio para encontrar la religión natural; segundo, crítica de la religión en cuanto tal.

Siguiendo este procedimiento, se llega a la alternativa siguiente señalada por A. Torres Queiruga: o rechazo de la religión o nuevo planteamiento de su crítica [9]. La primera alternativa es sostenida por F. Wagner y proseguida por la izquierda hegeliana (L. Feuerbach, Marx, etc.). La segunda es asumida por Kant y su escuela según los principios de su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón* [10].

F. Wagner concreta su crítica en estos términos: «La religión no está enraizada en la *conditio humana,* sino que se enraíza en las condiciones alienadas de la opresión ideológica del hombre» [11]. La actitud moderada de Kant queda reflejada en este texto: «Así pues, la Moral conduce ineludiblemente a la Religión, por la cual se amplía, fuera del hombre, a la idea de un legislador moral poderoso en cuya voluntad es fin último (de la creación del mundo) aquello que al

[7] Cf. A. Torres Queiruga, *La constitución...*, ed. c., 159.
[8] Cf. F. Wagner, *Was ist Religion. Studien zum ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart* (Gütersloh 1986), 46-47.
[9] Cf. A. Torres Queiruga, o.c., 198-202.
[10] Trad. española (Madrid 1969).
[11] F. Wagner, o.c., 91.

mismo tiempo puede y debe ser el fin último del hombre» [12]. Más adelante el mismo Kant concreta su pensamiento de esta manera: «La religión natural en cuanto Moral (...), ligada con el concepto de aquello que puede procurar efecto a su último fin (...) y referida a una duración del hombre adecuada a este fin todo (...), es un concepto racional práctico puro» [13].

Dos son, por tanto, los posicionamientos ante la religión dentro de la Ilustración. El de aquellos que, haciendo crítica de la religión general desde la praxis cristiana, emiten sobre ella un veredicto negativo, y el de aquellos otros que, negándola a nivel puramente especulativo, ven su racionalidad a la luz de los imperativos éticos dictaminados por la razón práctica, como es el caso de Kant y su escuela. Ambas posturas influirán decisivamente en G. W. F. Hegel, que, aunque no se inscribe en este movimiento, elabora su filosofía en el clima creado por la Ilustración. Estudiamos a continuación su pensamiento porque, además de su innegable originalidad en el estudio de la religión, determina en buena medida la antropología filosófica posterior (Feuerbach, Marx-Engels, etc.).

Pero antes de abordar la teoría de Hegel creemos oportuno resumir la crítica que hicieron de la Ilustración en su misma época pensadores alemanes y franceses, como G. G. Herder (1744-1803), F. Schleiermacher (1768-1834) y Benjamin Constant (1767-1830).

Para estos críticos, la afectividad y no la razón es el camino hacia la religión. Según Herder, el verdadero órgano del conocimiento es el sentimiento, de modo que el saber científico de lo sagrado saca su originalidad no de la referencia a una razón universal, sino de la experiencia vivida, irracional y contingente.

F. Schleiermacher enseña, por su parte, que la religión no es explicación del cosmos ni indagación de la verdad absoluta, sino expresión de la emoción del sujeto sorprendido ante la globalidad del ser. «La religión no es pensamiento ni acción, sino contemplación y sentimiento». Es la emoción «que se mezcla a todas las funciones del alma, resolviendo toda su actividad en una intuición sorpresiva del Infinito» [14].

B. Constant describe la religión como instinto natural arraigado en la esencia del hombre a manera de disposición natural como la artística y la política. «El sentimiento religioso, en efecto, es la respuesta de este grito del alma que nadie puede acallar, este impulso

[12] M. KANT, *La religión dentro...*, ed. c., 22.

[13] Ibid., 153. Para un conocimiento más amplio de la religión según Kant remitimos a J. GÓMEZ CAFFARENA, «La filosofía de la religión de I. Kant», en M. FRAIJO, (ed.), *Filosofía de la religión*, ed. c., 179-205.

[14] F. SCHLEIERMACHER, *Discours sur la religion* (Paris 1944), 150 y 135, respectivamente.

hacia lo desconocido, hacia lo infinito, que nadie puede subyugar enteramente» [15].

Los tres pensadores mencionados responden a la crítica ilustrada de la religión, basada en la razón como medio de liberación del dogmatismo y las mitologías, con la denuncia de sus propios errores. A saber: la conversión de los arquetipos religiosos en paradigmas de la razón, por una parte, y el olvido de estratos fundamentales del ser humano, como la intuición, el sentimiento y la afectividad, por otra. Por esta razón el movimiento romántico posterior puso al descubierto el funcionalismo de la razón ilustrada, no menos pernicioso que la fe religiosa que denuncian sus defensores, e introdujo el simbolismo implicativo como fuente de conocimiento que descubre lo que las religiones desvelan como destino del hombre [16]. Pero volvamos a Hegel, uno de los máximos exponentes de la interpretación racional de la religión.

2. El concepto de religión en Hegel

La idea de religión, presente en toda la obra hegeliana, sólo puede comprenderse desde los principios fundamentales de su sistema. No obstante son tres las obras principales donde estudia este problema: *Enciclopedia del saber filosófico, Fenomenología del Espíritu, Lecciones sobre filosofía de la religión* [17]. Aunque no resulta fácil ofrecer un resumen de esta singular concepción de lo religioso, juzgamos oportuno y hasta imprescindible hacer una rápida presentación de la misma.

El pensador alemán, que se mueve en el clima de la Ilustración y en estrecha dependencia de Kant, intenta superar el rigorismo racionalista de ambos, admitiendo una religión popular que integra los sentimientos humanos como elementos constitutivos de la actitud religiosa. Es la única manera de satisfacer los deseos del hombre y encauzar el comportamiento de los individuos y de los pueblos. Por

[15] B. CONSTANT, *De la religion considerée dans sa source, ses formes et ses développements* (Paris 1824, 1831), I, 1. Cf. H. GOUHIER, *Benjamin Constant* (Paris 1967).

[16] Cf. A. ORTIZ OSÉS, «Religión entre Ilustración y Romanticismo», en *Pensamiento* 53 (1997), 127-129.

[17] G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu* (México 1971); *Lecciones sobre filosofía de la religión*, 3 vols. (Madrid 1984); *El concepto de religión* (México-Madrid-Barcelona 1981). De los comentarios destacamos los siguientes: A. GUINZO, *Estudio introductorio*, en G. W. F. HEGEL, *El concepto de religión*, ed. c.; R. FERRARA, *Prefacio editorial*, en G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, ed. c.; R. VALS, «Religión en la filosofía de Hegel», en M. FRAIJO (ed.), *Filosofía de la religión*, ed. c., 207-237.

eso es obligado reconocer en el pensamiento hegeliano una implicación entre religión y política, ya que las creencias y prácticas religiosas van asociadas siempre a la administración de la sociedad en que tienen lugar. El propósito de Hegel, por tanto, no es otro que presentar un concepto puro y renovado de religión que contribuya a formar el espíritu del pueblo al margen de determinados intereses de orden político.

Adelantando un esquema de esta interpretación, podemos afirmar que toda la filosofía de Hegel es filosofía de la religión, ya que el Espíritu Absoluto, que se revela y se cumple en la historia humana, se plasma en las formas religiosas históricas o aspectos bajo los cuales el pueblo conoce a Dios. De todas estas formas el cristianismo, culmen de todas las demás, es donde el Absoluto adquiere su máxima expresión y realización, aunque sin superar el modo representativo propio del conocimiento.

Para comprender esta idea, debemos recordar que el Absoluto hegeliano no es simple sustancia, como el de Spinoza, sino sustancia-sujeto desplegada dinámicamente en un doble movimiento de expansión y concentración (reconciliación interna). La clave de este movimiento es el espíritu humano que, por su poder unificador, engendra sus determinaciones en forma de conceptos. Es el molde finito donde se vierte el Infinito. Al conocer su propia finitud frente a la infinitud que lo desborda, el espíritu humano revierte sobre sí mismo cobrando conciencia de su doble dimensión finita e infinita. Finita, porque advierte su propia limitación constitutiva; e infinita, porque es capaz de pensar lo que lo supera infinitamente, el ser como tal. En esta conciencia consiste la religión.

Ahora bien, la religión expresa en su fenomenidad histórica la manifestación suprema del espíritu divino como «autoconciencia plena» que cobra realidad en las conciencias humanas. No es que la religión se identifique con la vivencia subjetiva, sino que consiste en una organización social que comprende determinadas creencias y realiza prácticas cúlticas concretas donde se verifica y se expresa la unión de lo divino con lo humano, siguiendo estos momentos: conciencia, autoconciencia y concepto. Este último es la unificación de las dos anteriores bajo la forma del *ser en sí* y *ser para sí,* esto es, el Absoluto. Con sus propias palabras:

> «El espíritu que se sabe a sí mismo es en la religión, de un modo inmediato, su propia *autoconciencia* pura»... «La religión presupone todo el curso de estos mismos (momentos: la *conciencia,* la *autoconciencia,* la *razón* y el *espíritu)* y es la *simple* totalidad o el absoluto sí mismo de ellos»... «La religión es el acabamiento del espíritu, en el que los momentos singulares del mismo, conciencia, autoconciencia, razón y espíritu, *retornan* y han *retornado* como a su *fundamen-*

to, constituyen en conjunto la *realidad que es allí* de todo el espíritu, el cual sólo *es* como el movimiento que diferencia y que retorna a sí de estos sus lados» [18].

Más adelante añade: «Si en la primera (conciencia) el espíritu es en general en la forma de la conciencia y en la segunda en la de la autoconciencia, en la tercera es en la forma de la unidad de ambas; tiene la figura del *ser en sí* y *para sí»* [19].

Con ello da a entender Hegel que el Espíritu Absoluto, que es su propia automanifestación, aparece en su inmediatez sensible o exteriorización (puesto fuera de sí) como naturaleza e historia. Las diversas religiones, si bien separan estos momentos, superan las diferencias finitas por la fe y el culto, unificándolas en la representación suprema del Infinito mismo. El dogma cristiano expresa esta representación única en tres fases: contenido infinito y eterno en sí mismo (Dios), distinción entre ser eterno y su manifestación histórica o exteriorización (Dios creador), retorno de la manifestación histórica finita a la fuente originaria o reconciliación (encarnación-redención) [20].

Conviene dejar claro que el Absoluto no es para Hegel el resultado de su retorno, sino movimiento dialéctico autosuficiente que se cumple en la superación de sus diversos momentos. El principal de ellos es la conciencia humana (autoconciencia y espíritu finito) que rompe toda dualidad dicotómica (Infinito eterno y finito perecedero) por el concepto (universal, necesario y eterno). Ambos, finito e Infinito, son polos mutuamente implicados, de suerte que lo Infinito cobra realidad objetiva en y por lo finito (autoconciencia humana) y éste en aquél por la renuncia a una existencia autónoma al saberse momento constitutivo del Infinito.

Hegel acentúa el carácter tensivo del Absoluto que se pone como finitud fuera de sí mismo, a la vez que se supera y consuma en la infinitud del conocimiento. De este modo aparece la estructura triádica del despliegue del Absoluto: Afirmación abstracta (IDEA), negación de sí en lo finito concreto (HISTORIA), retorno hacia sí por el conocimiento (RECONCILIACIÓN-CONSUMACIÓN).

En este caso el mundo y la historia no son más que la expresión finita de la vida divina, en tanto que la religión representa la ascensión desde el estado de finitud hasta el principio originario, meta y estado definitivos. El conocimiento humano de esta situación es conciencia de dependencia, esto es, saberse en función de otro mayor y a su servicio. En una palabra, hombre religioso, según Hegel, es

[18] G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del...*, ed. c., 396, 397, 398, 400.
[19] Ibid., 400.
[20] Cf. ibid., 225.

aquel que asume su vida en una perspectiva que rebasa su propio ámbito (finitud) para situarse en un nivel que lo supera por completo (infinitud). Desde estos principios Hegel elabora una definición de religión en estos términos: un «saber del espíritu divino acerca de sí mismo a través de la mediación del espíritu finito» [21].

Absoluto y conciencia humana se ensartan en una unidad no desplegada aún de la que brota un conocimiento recíproco: el hombre toma conciencia del Absoluto en el concimiento que tiene de sí mismo y el Absoluto se hace autoconsciente en la conciencia humana. Ahora bien, Cristo, humanación de Dios y divinización del hombre, es la plena clarividencia histórica de la conciencia del Absoluto en el hombre. Por eso es el religioso por excelencia o lugar donde lo humano empalma con lo divino. Se sabe encarnación, servidor y realizador de lo divino. Toda su vida está en función de Dios; es de Dios y para Dios; es Dios mismo en la historia [22].

En una evaluación de este pensamiento, vemos que Hegel estructura su filosofía de la religión en tres partes. La primera trata de la religión en general. La segunda trata de las religiones concretas desde sus manifestaciones más elementales hasta las más perfectas. La tercera analiza la religión cristiana como religión «consumada» y expresión exacta de su concepto de religión como relación de dependencia del hombre con Dios.

Al analizar esta interpretación de la religión, encontramos serios inconvenientes. El primero es la no admisión explícita de la trascendencia del Espíritu Absoluto. El segundo consiste en pretender justificar el cristianismo solamente desde el concepto general de religión. La no trascendencia del Absoluto se opone plenamente al concepto de religión ofrecido por la fenomenología, que defiende la trascendencia ontológica del término *ad quem* de la experiencia religiosa. La reducción del cristianismo a mera religión, aunque más perfecta que las demás, indica un desconocimiento de su verdadera entraña que rebasa los límites de cualquier definición.

De todas formas es preciso reconocer que la obra de Hegel representa un momento decisivo en la crítica de la religión, de modo que sus apreciaciones son punto de partida necesario para juzgar el hecho religioso. Como escribió M. Merleau-Ponty, «Hegel está en el origen de todo lo importante que se ha hecho en filosofía desde hace un siglo» [23].

[21] G. W. F. HEGEL, *Lecciones de...*, I. ed. c., 151. Cf. A. GUINZO, o.c., 33.

[22] «Esta identidad es contemplada en *Cristo*. En cuanto hijo del hombre, él es el Hijo de Dios. No hay un más-allá para el hombre-Dios. Su valor está en que es no este individuo singular, sino el hombre universal y verdadero». Citado por H. KÜNG, *La encarnación de Dios* (Barcelona 1974), 338.

[23] M. MERLEAU-PONTY, *Sentido y no sentido* (Barcelona 1977), 109.

II. CRÍTICA MARXISTA DE LA RELIGIÓN

Para ordenar este tema tan complejo y heterogéneo, dividimos nuestra reflexión en cuatro puntos principales: 1. Presupuestos ideológicos de la crítica marxista. 2. Momentos fundamentales de esta crítica [24]. 3. Evaluación. 4. Reflexión crítica.

1. Presupuestos ideológicos de la crítica marxista de la religión

Debemos reconocer que esta crítica se inscribe en el marco intelectual de Hegel y Feuerbach. De ellos toma los elementos fundamentales de orden filosófico y antropológico que le permiten llevar a cabo lo que Marx se atreve a calificar de crítica original y definitiva. Puede decirse que la entrada de Marx en escena supone una crítica ya hecha que el marxismo se encarga de llevarla hasta el extremo o estado definitivo.

Recordamos que Hegel había resuelto la religión en filosofía (Metafísica de la Idea), que la izquierda hegeliana transforma en antropología. Es entonces cuando el marxismo, de la mano de K. Marx y de F. Engels, hace de esta antropología una transposición sociológica donde la filosofía y la antropología quedan superadas. Aunque los fundadores del marxismo no desprecian la fuerza argumental del pensamiento en que se inspiran, lo someten a una crítica severa porque lo consideran una secuela del teísmo religioso que mantiene principios teológicos que es preciso eliminar.

Ello nos autoriza a pensar que la crítica marxista de la religión sólo se comprende desde unos principios remotamente hegelianos e inmediatamente feuerbachianos. De ahí que los especialistas reconozcan tres etapas en esta interpretación: la primera es filosófica y antropológica, inspirada en la metafísica de Hegel y en la antropología de Feuerbach; la segunda es política, directamente estatal e indirectamente religiosa; la tercera es socioeconómica, que desmonta el andamiaje religioso mediante la reforma social [25]. Mientra las dos

[24] Como bibliografía más importante señalamos las obras siguientes: K. MARX-F. ENGELS, *Sobre la religión* I-II, edición presentada por H. ASSMAN-R. MATE (Salamanca 1974-1975); S. ÁLVAREZ TURIENZO, «Supuestos filosóficos de la crítica de la religión en Marx», en *La Ciudad de Dios* 190 (1977), 27-80; L. FEUERBACH, *La esencia del cristianismo* (Salamanca 1975); J. de Sahagún LUCAS, *Interpretación del hecho religioso...*, ed. c., 112-140; R. MATE, «La crítica marxista de la religión», en M. FRAIJO, *Filosofía de...*, ed. c., 317-343; C. VALVERDE, *Los orígenes del marxismo* (Madrid 1974).

[25] Cf. R. MATE, o.c., 318-322.

primeras carecen de originalidad, la tercera, definitiva según Marx, goza de indiscutible novedad.

Ofrecemos un breve resumen de las dos primeras y hacemos especial hincapié en la tercera considerándola bajo dos aspectos o momentos, materialismo científico y socialismo.

a) *Presupuestos hegelianos de la crítica marxista*

Al identificar realidad y racionalidad («Todo lo racional es real, y todo lo real, racional»), Hegel pone a Dios (Idea absoluta) como objeto de la filosofía, puesto que es la Verdad eterna que se manifiesta y cumple en el curso de la realidad histórica. Por eso hace coincidir religión y filosofía, pero con la diferencia de que la filosofía piensa en conceptos lo que la religión capta y expresa en símbolos.

De la mano de la joven izquierda hegeliana (Strauss, Bauer y Feuerbach), K. Marx y el marxismo en general hacen buen uso de estos principios sacando sumo provecho para su particular crítica de la religión basada en la dialéctica del señor y el esclavo [26].

Aunque el alcance significativo de esta dialéctica es metafísico, sus implicaciones antropológicas y religiosas son evidentes. El Dios trascendente de Hegel, Espíritu Absoluto, es el Señor de cuya opresión debe liberarse el hombre apropiándose de su riqueza ontológica. Hasta que esto suceda, Dios será la alienación del hombre, que, como espíritu finito, es vaciado de su propio contenido ontológico y cognoscitivo en favor del Infinito superior.

En esta óptica, en la que el marxismo se mueve a sus anchas, el pecado original del que hablan las religiones no es más que el resultado de absolutizar al Ser (Dios) por encima del hombre. Una derivación de la trascendencia divina que impide la verdadera realización del espíritu humano. En consecuencia, debe morir Dios para que viva el hombre [27]. Pero vayamos ya con L. Feuerbach, que, con su transposición antropológica de la metafísica hegeliana, da pie a la crítica marxista de la religión.

b) *Antropologismo de L. Feuerbach*

En L. Feuerbach (1829-1880) la crítica reviste el carácter de filosofía de la religión. Este pensador asume el planteamiento hegeliano,

[26] Cf. G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del...*, ed. c., 117-121. También S. ÁLVAREZ TURIENZO, «Supuestos...», en o.c., 29-32.
[27] Cf. G. M. M. COTTIER, *Horizons de l'athéisme* (Paris 1969), 24-28.

pero lo despoja de su carácter puramente especulativo y lo aplica al terreno humano, que es lo que realmente existe. De este modo disuelve la filosofía especulativa en antropología, ya que es en el existente humano donde se encuentra la verdad [28].

Feuerbach basa su crítica en la respuesta con categorías antropológicas a las cuestiones suscitadas por la religión sin necesidad de recurrir al orden trascendente de la teología. En efecto, los predicados religiosos hipostasiados en Dios (realidad absoluta independiente) no deben ser negados, sino transferidos al hombre a quien pertenecen propiamente. No es Dios su verdadero sujeto, sino el hombre genérico o la humanidad. Con sus mismas palabras:

> «La esencia divina es la esencia humana, o, mejor, la esencia del hombre prescindiendo de los límites de lo individual, es decir, del hombre real y corpóreo, objetivado, contemplado y venerado como un ser extraño y diferente de sí mismo. Todas las determinaciones del ser divino son las mismas que las de la esencia humana» [29].

Estas afirmaciones se completan con estas otras, exponente claro de esta doctrina: «Hemos reducido la esencia de Dios extramundana, sobrenatural *y sobrehumana, a los elementos de la esencia humana* como a sus elementos fundamentales. Hemos vuelto en la conclusión al punto de partida. El hombre es el principio de la religión, el hombre es el fin de la religión» [30].

En este caso el Dios de la religión no es más que el sueño que el hombre sueña de sí mismo; el resultado de la proyección de sus deseos de infinitud en una realidad ilusoria. La única realidad que existe es el hombre y la humanidad. Por consiguiente, el hombre es Dios para el hombre [31].

Resultado de este antropologismo es una religión rescatada como constitutivo de la naturaleza humana en la que el teísmo se convierte en antropologismo. Ante la afirmación del hombre, la quimera de Dios se disipa por sí misma [32] y la religión queda reducida a mera antropología.

En un primer momento, Marx y Engels quedaron deslumbrados por esta crítica de la religión, viendo en ella el rechazo de la filosofía especulativa anterior en la que se ocultaba una teología larvada [33].

[28] Cf. L. FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*, ed. c., 81-82. También M. CABADA, *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach* (Madrid 1975).

[29] L. FEUERBACH, o.c., 63.

[30] Ibid., 220.

[31] *«Homo homini Deus:* éste es el primer principio práctico»: Ibid., 300. Antes había descrito su itinerario espiritual: «Dios fue mi primer pensamiento, la razón el segundo y el hombre mi tercero y último pensamiento»: Ibid., 103.

[32] Cf. S. ÁLVAREZ TURIENZO, a.c., 35.

[33] «Al punto —escribe Engels— todos nos convertimos en feuerbachianos. Con qué entusiasmo saludó Marx la nueva idea y hasta qué punto se dejó influir por ella

Pero pronto la consideraron insuficiente porque vieron en ella vestigios de teología y del teísmo mismo. Por eso van a reivindicar un materialismo puro [34].

2. Momentos de la crítica marxista: La conversión materialista y el socialismo científico

a) *La conversión materialista*

Convencidos del dualismo implicado en la dialéctica hegeliana y en el antropologismo de Feuerbach, Marx y Engels introducen un materialismo dialéctico, no técnico, capaz de expresar la realidad sin dicotomías ni añoranzas de ideas universales [35]. Para ello recurren al materialismo arraigado en la vida social que impida la formación de ideologías deformadoras de la unidad del hombre y termine con todo dualismo (más acá-más allá, singular-universal, concreto-abstracto) sustentador del pensamiento religioso.

Con este propósito, eminentemente pragmático y realista, Marx y Engels abordan la crítica de Feuerbach, a quien consideran defensor de una «ampulosa religión del amor y una moral pobre e impotente» [36]. Según esto, el autor de *La esencia del cristianismo* se queda a medio camino de la crítica porque su «hombre genérico», sustituto del Dios de los teólogos, imposibilita un juicio radical del hecho religioso. No ha podido superar el idealismo, lo mismo que no ha visto al hombre histórico ni puede concebirlo desprovisto de religión. «Para venir del hombre abstracto de Feuerbach —escribe Engels— a los hombres reales y vivientes no hay más que un camino: verlos actuar en la historia. Pero Feuerbach se resistía contra esto» [37]. No supo recorrer este camino.

Serán ellos los que emprendan nuevos derroteros con una transposición sociológica de la antropología feuerbachiana, estudiando al hombre desde sus relaciones económicas y sociales. Este materialis-

—pese a todas sus reservas críticas—, puede verse leyendo la *Sagrada Familia»*: MARX-ENGELS, *Sobre la religión*, ed. c., 338.

[34] Cf. F. ENGELS, «Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana», en *Sobre la religión*, ed. c., 338ss.

[35] «El materialismo de Marx —escribe H. Zirker— no pretende responder a la pregunta sobre la composición del mundo, sino en qué se ha de limitar el hombre, si quiere comprender su mundo de una manera racional. Así, del materialismo de Marx resulta la fórmula siguiente: Límite de la disponibilidad = límites de lo cognoscible = límites del mundo humano = límites de todo interés»: H. ZIRKER, *Crítica de la religión* (Barcelona 1985), 118.

[36] *Sobre la religión*, ed. c., 356.

[37] Ibid., 338.

mo no es el mecánico de los científicos, sino el dialéctico e histórico que explica los procesos de la naturaleza y de la historia exclusivamente por las leyes inherentes a los fenómenos. Terminan así con la filosofía especulativa, cuya versión esotérica es la teología clásica desconocedora de la verdadera realidad humana. No es el hombre la encarnación de un principio universal —esencia—, sino el conjunto de unas relaciones sociales debidas a las condiciones materiales de la existencia.

Semejante descubrimiento no deriva de ninguna lucubración teórica, sino de los estudios económicos y sociales que muestran la anatomía básica del hombre en su realidad histórica. Testifica esta conversión al materialismo la tesis VI sobre Feuerbach: «Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia *humana*. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales» [38]. Ésta será la plataforma de su crítica de la religión.

Resumiendo, el marxismo ha sabido unir, superándolas al mismo tiempo, tres instancias culturales prevalentes en los comienzos de su época: la filosofía alemana (Hegel), el socialismo francés y la economía inglesa. La síntesis de las tres le proporciona un nuevo concepto de inmanencia, en versión historicista, alimentada por la praxis económica y política de los países más desarrollados de Europa [39]. En este principio basa su crítica, que juzga definitiva porque no se funda en «verdades eternas», sino en los entresijos de la vida social real. El siguiente texto de Marx es muy elocuente:

> «Mis investigaciones me llevan a la conclusión de que tanto las relaciones jurídicas como las formas de estado no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que, por el contrario, tienen sus raíces en las condiciones materiales de la vida cuyo conjunto resume Hegel bajo el nombre de "sociedad civil", y que la anatommía de la sociedad hay que buscarla en la economía política... El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de la conciencia social... No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, es su ser social el que determina su conciencia» [40].

Con ello da entrada al socialismo científico como elemento fundamental de su crítica de la religión. Veámoslo.

[38] Ibid., 161.

[39] Cf. S. ÁLVAREZ TURIENZO, «Supuestos...», o.c., 55.

[40] K. MARX, «Contribución a la crítica de la economía política», en *Sobre la religión*, ed. c., 240-241.

b) *El socialismo científico*

A trueque de repetirnos, si queremos comprender exactamente esta interpretación, debemos marcar convenientemente las diferencias entre el ateísmo de L. Feuerbach y el de la corriente marxista. En opinión de Marx y Engels, la reducción antropológica feuerbachiana no ataca en su raíz al hecho religioso, limitándose, más bien, a reformar y renovar las relaciones del hombre con lo sagrado. El marxismo, por el contrario, lejos de reinterpretar lo divino, lo identifica con lo profano. De esa manera, «El hombre es Dios para el hombre» de Feuerbach se convierte ahora en «El hombre es para el hombre el ser supremo». Esta segunda fórmula ya no comporta connotaciones panteístas ni alude a entidades suprahumanas genéricas, como la anterior. Expresa la esencia del hombre concreto, que, en su acción sobre la naturaleza, se crea a sí mismo sin reconocer ningún otro valor superior a él. Sólo se requiere transformar las condiciones reales que lo tienen aún subyugado y oprimido, para que cambie su modo de pensar y desaparezcan las ideologías perniciosas entre las que se encuentra la religión [41].

Por eso los defensores del marxismo, más que criticar la religión en sí misma, proponen la modificación de aquellas condiciones terrenas que la hacen posible mediante el establecimiento de un orden socioeconómico renovado. «La fuerza motriz de la historia, así como de la religión, la filosofía y todas las otras formas de teoría, es la revolución y no la crítica» [42].

Este proceso renovador ha comenzado ya con los movimientos sociales mencionados. Apoyado en ellos, el marxismo reivindica la emancipación total del hombre respecto de la religión al final de la historia de la lucha por la libertad. Una liberación que empieza en el momento en que nacen la conciencia de autosuficiencia y el convencimiento de independencia de poderes extraños por la creación de los medios de la propia subsistencia.

Ésta es la clave para superar toda clase de alienación, incluida la religiosa, puesto que, según palabras de Marx, «El *reflejo religioso* del mundo real sólo puede desaparecer para siempre cuando las condiciones de la vida diaria, laboriosa y activa, representen para los hombres relaciones entre sí y respecto de la naturaleza» [43].

[41] «Partimos de los hombres realmente activos y estudiamos el desarrollo de los reflejos y los ecos ideológicos de sus verdaderos procesos vitales como nacidos de estos procesos vitales... No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia... Por lo tanto, la conciencia, desde el comienzo, es un producto de la sociedad, y sigue siéndolo mientras los hombres existan», en *Sobre la religión,* ed. c., 146.

[42] Ibid., 167.

[43] K. MARX-F. ENGELS, *Sobre la religión,* ed. c., 262.

3. Evaluación

En una evaluación de las consideraciones anteriores, llegamos a las siguientes conclusiones. 1) La primera forma de la crítica marxista de la religión, inspirada en la metafísica de Hegel y el antropocentrismo de Feuerbach, se centra en la alienación de la conciencia donde el teísmo es suplantado por el panteísmo o ateísmo humanista. 2) Este procedimiento cede pronto el paso a otra forma de crítica que, rechazando los principios hegelianos y feuerbachianos, se apoya en el materialismo dialéctico e histórico donde la cuestión se ventila en la praxis mundana más que en la conciencia. Se trata de un corte epistemológico instalado en la realidad sociológica.

En una palabra: Marx, que comenzó su crítica con mentalidad de racionalista ilustrado, abandona este procedimiento y establece el primado de la realidad sobre el de la conciencia, haciendo ver que las condiciones materiales de la vida mandan sobre el espíritu. Está convencido de que la praxis social obliga a la religión a ausentarse por sí misma sin necesidad de otros cuestionamientos. En efecto, si la religión es un epifenómeno político-social del ser humano, más que erradicar el epifenómeno, interesa suprimir las condiciones reales que lo han creado [44].

K. Korsch ha resumido así el proceso de esta crítica: «Criticó primeramente la religión por la vía filosófica; luego, la religión y la filosofía, por el procedimiento político, y, por fin, la religión, la filosofía y la política y todas las demás ideologías, desde el punto de vista económico» [45].

En una palabra, los pasos dados por el marxismo son los siguientes:

1. Recepción de la crítica ilustrada a través de Feuerbach: La religión como proyección de la esencia del hombre.
2. Crítica ideológica de la religión: La religión como ideología del sistema de dominación.
3. Crítica socioeconómica: La religión, carente de fundamento ontológico en sí misma, es sustentada por una determinada praxis social [46].

[44] Cf. Álvarez Turienzo, «Supuestos...», en o.c., 77.

[45] K. Korsch, *Marxismus und Philosophie* (Frankfurt 1966), 124.

[46] Cf. J. A. Gimbernat, «La crítica marxista a la religión. Cuestiones teóricas actuales», en Instituto Fe y Secularidad, *Memoria académica 1977-1978* (Madrid 1978), 127.

4. Reflexión crítica

Aparte de la crítica indirecta que realizaremos en el capítulo siguiente desde la antropología, indicamos ahora las insuficiencias fundamentales señaladas por los distintos comentaristas del marxismo. Son tres las más comentadas y frecuentes: falsa universalización, identificación indebida y fundamentación insuficiente [47].

a) *Falsa universalización*

La crítica marxista no consigue abandonar por completo el plateamiento totalitario de Hegel, que aplica el «principio de identidad» entre totalidad y particularidad. Por este camino convierte en universal lo que no es más que característica particular de algunas de las manifestaciones históricas de la religión. En este sentido hay que decir que el veredicto marxista obedece más a una síntesis intuitiva que a un análisis reflexivo de alcance universal. En lugar de especulación sobre la actitud religiosa, hace una descripción de las condiciones en las que se realiza. Este procedimiento cambia la crítica de alcance universal por la apreciación negativa de determinados aspectos de su ejercicio.

b) *Identificación injustificada*

De la misma manera que universaliza formas concretas de la religión, el marxismo la identifica con las instituciones que producen extrañamiento y división interna en el sujeto humano. La equipara al estado totalitario burgués que, al ejercer sus poderes sobre la sociedad, ejerce la misma función alienadora que la creencia religiosa.

Tenemos que decir, por nuestra parte, que esta equivalencia carece de fundamento, puesto que Marx no ofrece ninguna prueba de la relación entre la escisión producida por el estado totalitario y la provocada por la religión. Una identificación de esta índole exige un estudio comparativo sopesado que no aparece en la obra marxista [48].

[47] A ellos hemos aludido en otra ocasión: Cf. J. de Sahagún Lucas, *Interpretación del hecho religioso...*, ed. c., 137-140. Remitimos también a H. Assmann-R. Mate (eds.), *Sobre la religión*, ed. c., 31-37.
[48] Cf. H. Assmann-R. Mate, o.c., 35-36.

c) *Fundamentación insuficiente*

Sin descender a más detalles, debemos señalar que el marxismo no fundamenta la religión en la naturaleza del hombre, sino en determinados condicionamientos de orden social y económico que dictan un comportamiento específico. Pero el hecho comprobado de la presencia persistente de la religión en la historia de la humanidad es testimonio fehaciente de su connaturalidad en el hombre, que viene a desmentir la interpretación marxista.

El hombre, consciente de su finitud e insuficiencia constitutivas, postula un orden ontológico superior que polariza su atención y responde a sus exigencias y tendencias legítimas. La conciencia de su ser limitado es la verdadera causa de la religión y no otros factores que, aunque importantes, no pasan de ser simples condicionantes, pero sin constituir nunca verdaderos determinantes del fenómeno.

En resumen: falsa universalización, identificación indebida y fundamentación insuficiente son los tres flancos que el veredicto marxista ofrece a la réplica o contracrítica. Indudablemente, el error mayor consiste en convertir la religión en ideología, siendo así que es la expresión de una vida asumida en una perspectiva enteramente nueva. Resta aún por ver si la sustitución de la economía de mercado y la abolición del estado pretendidas por el marxismo son capaces de traer consigo la total supresión de la alienación de los individuos y de los pueblos, incluida la religiosa. Establecer una relación de causa-efecto entre estos fenómenos es, cuando menos, una aventura sin fundamento. El marxista revisionista E. Bloch es consciente de ello al reconocer que «la permanente autoalienación no sólo se produce en la falsa sociedad y desaparecerá con ella como único causante; existe todavía un origen más profundo de la autoalienación», porque «es más fácil alimentar al hombre que redimirlo» [49]. El *«nondum apparuit quid erimus»* de S. Juan, reconocido por Bloch, es una puerta abierta a la trascendencia que enseña la religión.

III. TEORÍA PSICOANALÍTICA DE LA RELIGIÓN. SIGMUND FREUD (1856-1939)

A pesar de las diversas corrientes que existen en el psicologismo, S. Freud sigue ocupando un puesto relevante como padre de la teoría psicologista de la religión. A diferencia de la interpretación integradora de Jung, la de Freud es claramente reduccionista, aunque no pierde su importancia por eso.

[49] E. BLOCH, *El ateísmo en el cristianismo* (Madrid 1983), 253.

En nuestra exposición abordaremos la teoría freudiana de la religión, que completamos con las apreciaciones de Jung. El esquema es el siguiente: presupuestos e intencionalidad del psicologismo freudiano, elementos fundamentales del mismo, observaciones críticas [50].

1. Intencionalidad y presupuestos

S. Freud intenta elaborar una antropología que muestra al hombre como poder de afirmación en sí mismo y creador de sentido. Con este propósito realiza un análisis profundo del ser humano que le permite esbozar una doble teoría, la del inconsciente y la de la libido. Con ellas el psicoanálisis se transforma de mero procedimiento terapéutico en antropología (reflexión sobre el hombre) y en metafísica (concepción de la realidad).

Teniendo en cuenta este proceso, los comentaristas distinguen diversas etapas del pensamiento freudiano. En la primera, hasta el 1900, el psicoanálisis es considerado exclusivamente como procedimiento curativo basado en el inconsciente. En la segunda, de 1900 a 1905, este método se convierte en interpretación del ser humano porque, a través de las pulsiones instintivas de placer y displacer, se llega a la infraestructura del psiquismo humano y a las dimensiones constitutivas de la persona. En la tercera, de 1905 hasta la muerte de Freud, la teoría psicoanalítica se hace metafísica porque interpreta la realidad global, el ser, a la luz de sus principios [51].

Para estudiar al hombre, Freud parte de una de sus facetas más importantes de la vida, la religiosa, y se enfrenta con dos cuestiones que le preocupan profundamente: el origen de la actitud religiosa y su naturaleza específica. Ambas son contempladas a la luz de ciertos prejuicios antropológicos que intenta documentar con datos históricos.

[50] Entre la bibliografía contamos con las obras más significativas: S. FREUD, *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas*, 1907; *Tótem y tabú*, 1913; *El porvenir de una ilusión*, 1927; *Malestar de la cultura*, 1930; *Moisés y la religión monoteísta*, 1939. Todas ellas en *Obras Completas* I-III (Madrid 1967-1968). De los comentarios destacamos los siguientes: C. DOMÍNGUEZ, *El psicoanálisis freudiano de la religión* (Madrid 1991); J. A. ESTRADA, *Dios en las tradiciones filosóficas* II (Madrid 1996), 199-215; C. GÓMEZ SÁNCHEZ, «La crítica freudiana de la religión», en M. FRAIJO, *Filosofía de...*, ed. c., 369-402; M. F. MANZANEDO, «La religión según la concepción freudiana», en *Arbor* CI (1978), 7-24; A. PLÉ, *Freud y la religión* (Madrid 1969); P. RICOEUR, «El ateísmo del psicoanálisis freudiano», en *Concilium* 16 (1966), 241-253. Remitimos asimismo a nuestro estudio anterior: *Interpretación del hecho religioso...*, ed. c., 144-150.

[51] Cf. A. CAPARRÓS, «El pensamiento antropológico de Freud», en J. de Sahagún LUCAS (ed.), *Antropologías del siglo XX* (Salamanca 1983), 43ss.

Desconfiando de la vida consciente, el médico vienés sobrevalora la acción del inconsciente y del deseo en detrimento de la racionalidad, ya que ésta es fruto de una falsa consciencia. «Ni siquiera en casa el yo es dueño». Mediante una investigación de la arqueología del sujeto humano, el autor descubre las bases de su racionalidad. Bases que tienen muy poco de racional y sí mucho de instinto, pero que son, a la vez, el fundamento de la conducta humana porque establecen una conexión necesaria con determinismos sociales de carácter supraindividual.

No es el yo humano un ser aislado e independiente; por el contrario, lleva en su interior el peso de toda la sociedad que canaliza todo su comportamiento. Sin él saberlo, está obrando a impulsos ocultos que operan desde el fondo de sí mismo. La evolución cultural de la humanidad y el desarrollo instintivo del individuo están implicados en el mismo proceso necesario de carácter general [52].

La tendencia de la sociedad a imponer lo colectivo sobre lo particular crea en el individuo el extrañamiento y división del propio yo, que busca compensaciones en la sublimación de lo inmediato. Es el medio para liberarse de las opresiones de la vida real ordinaria y de los imperativos sociales que contrarían los impulsos instintivos individuales. Lugar y signo de esta liberación es el sueño que permite al yo desahogarse sin las cortapisas de la vigilia consciente.

Con este análisis del psiquismo humano Freud elabora una antropología, a la luz de cuyos principios va a juzgar la actitud religiosa sin necesidad de recurrir a especulaciones teóricas de carácter metafísico.

Partiendo de estos presupuestos, la escuela psicologista emprende un estudio analítico de la religión como actividad específica del hombre que se concreta en prácticas y creencias. Adopta para ello una doble perspectiva: la genética, sobre el origen de la religión en el individuo y la sociedad, y la económica, donde aparece la función desempeñada por lo religioso en el desarrollo de la persona y la cultura.

La meta perseguida por Freud no es otra que la conquista de la autonomía personal mediante una explicación de la conducta en la que el cuerpo, el sentido y el instinto juegan bazas decisivas.

Para comprender mejor esta teoría, pasamos a estudiar los elementos o niveles principales de su desarrollo.

[52] Cf. S. FREUD, *El malestar...*, en *Obras*, ed. c., III, 61-65.

2. Elementos y niveles de la interpretación freudiana

Seguiremos este itinerario: la religión como neurosis colectiva, idealización del padre terreno, culpa y reconciliación [53].

a) *La religión como neurosis*

En su intento por desenmascarar la irracionalidad de la actitud religiosa, Freud la considera como un estado psíquico peculiar (paranoico) formado por ilusiones y delirios debido a la concepción mitológica del mundo. De este estado deriva una neurosis colectiva de la humanidad basada en la proyección. «Creo —escribe Freud— que gran parte de aquella concepción mitológica del mundo que perdura aún en la entraña de las religiones más modernas no es *otra cosa que psicología proyectada en el mundo exterior...* Se conducían como los paranoicos, que sacan conclusiones de los signos insignificantes que observan en los demás» [54].

Pero, ante el cuadro clínico más frecuente de sus pacientes, el médico vienés abandona pronto la teoría de la paranoia religiosa para considerarla como neurosis colectiva. Todos los síntomas de los ceremoniales rituales coinciden, según él, con la praxis neurótica o repetición de actos a causa de ideas fijas incontroladas con vistas a un fin determinado.

El carácter obsesivo de algunos comportamientos de personas religiosas le da pie para establecer una analogía entre religión y neurosis hasta identificarlas. Todo ello obedece a la constante renuncia de la humanidad a satisfacer determinados instintos de origen biológico con el fin de liberarse de un complejo de culpabilidad de fuente desconocida. «Después de señalar estas concordancias y analogía —añade Freud— podríamos arriesgarnos a considerar la neurosis obsesiva como la pareja patológica de la religiosidad; la neurosis como una religiosidad individual, y la religión como una neurosis obsesiva universal» [55].

Este paralelismo lleva a Freud a identificar la religión con una ilusión permanente de la humanidad desde sus orígenes. La causa no es otra que un falso sentimiento de culpabilidad que se traduce en la necesidad de expiación, de protección y refugio. Con ello acepta el «sentimiento de dependencia» propugnado por F. Schleiermacher, pero proyectado ahora de manera especial en el psiquismo humano

[53] Ofrecemos aquí una reelaboración ampliada de nuestro escrito anterior. Cf. J. de Sahagún Lucas, *Interpretación del hecho...*, ed. c., 146-152.

[54] S. Freud, *Psicología de la vida cotidiana*, ed. c., I, 759.

[55] Id., *Actos obsesivos y prácticas religiosas...*, ed. c., II, 1053.

en forma de culpabilidad cuyo origen se ignora. Es, por tanto, una «conciencia inconsciente de culpa», frente a la que el ceremonial se convierte en parapeto defensivo y protector. En la base está siempre la represión de unos impulsos naturales que amenazan de continuo y que solamente son contrarrestados con las prácticas rituales. En el fondo aparece la búsqueda de protección en un padre todopoderoso idealizado.

b) *Instinto de protección e idealización de la figura del padre*

S. Freud establece una correlación entre el poder paterno y la doble función de la religión. Función protectora, por una parte, como aparece en *El porvenir de una ilusión* (1927), y consoladora, por otra, según *El malestar de la cultura* (1930). Ambas explican convenientemente la génesis y cometido de la religión tanto en el individuo como en la sociedad.

La conciencia de limitación (contingencia ontológica) obliga al hombre a implorar la ayuda de un ser superior. Se trata de un deseo de seguridad que culmina en el ansia de inmortalidad, garantizada únicamente por una entidad desconocida, padre todopoderoso, capaz de satisfacer plenamente todas las tendencias humanas. Esta figura es concebida por el hombre como síntesis del poder e ídolo al que sacrifica todos sus esfuerzos, aunque en realidad no es otra cosa que la proyección de la idea del padre terreno convertida en símbolo de autoridad y de protección. Ésta va a ser la raíz de la actitud religiosa.

Más que resultado del discurso racional, la figura que polariza la atención religiosa es obra de la imaginación por encima de toda lógica. Se trata sencillamente del efecto de una carencia motivada por el deseo injustificable por vía racional o por el recurso a la experiencia consciente. Es una figura que se impone por sí misma según las diversas etapas de la vida humana. En cada una de ellas reviste caracteres propios, aunque conserva siempre el aspecto proyectivo en realidades superiores. En la historia de la humanidad estas formas van del totemismo al politeísmo y de éste al monoteísmo, cuya expresión más perfecta es la cristiana porque concede al padre una función relevante en extremo. Relevancia que Freud explica por la estrecha relación entre la creencia en Dios y la nostalgia del padre humano, de modo que el Dios personal cristiano no es más que la paternidad idealizada del hombre.

He aquí sus palabras: «El Dios omnipotente y justo y la bondadosa Naturaleza se nos muestran como magnas sublimaciones del

padre y de la madre, o, mejor aún, como renovaciones y reconstrucciones de las tempranas representaciones infantiles» [56].

Esto lleva a Freud a cifrar la religión en el dinamismo secreto de los deseos más antiguos e intensos del hombre y la humanidad, canalizando las aspiraciones del adulto como prolongaciones de la actitud infantil en un estado ilusorio e irracional.

c) *Culpa y reconciliación*

Freud no sólo identifica religión con neurosis, sino que analiza también el mecanismo de la neurosis religiosa. Entre sus elementos enumera tres fundamentales: observancia minuciosa del culto ritual, sumisión incondicional a la ley, culpa que expiar.

De los sentimientos de hostilidad y de culpa reprimidos brota la necesidad de penitencia y reconciliación, que van a configurar la actitud religiosa. Para Freud, la religión no demuestra otra cosa que el deseo de avenencia con el padre ofendido. El origen de esta ofensa se explica por el complejo de Edipo, que rechaza al padre a la vez que lo idealiza.

La versión mitológica de este complejo psicológico *(Tótem y tabú* de 1912) habla de un asesinato cometido por el hombre y la humanidad que exige una reparación, obtenida por dos procedimientos: la obediencia retrospectiva a las leyes paternas (prohibición del incesto, entre otras) y el banquete totémico. En este último los miembros de la tribu (los hijos del padre asesinado) se alimentan del *tótem,* animal que representa al ser protector, restableciendo así la concordia con el padre muerto. Y ello de dos maneras: una, porque el padre revive en los hijos que se alimentan de la carne del tótem, y otra, por la incorporación de sus virtudes y poderes en ellos.

El banquete desempeña entonces una doble función, expiatoria y reconciliadora. Así explica Freud la génesis y sentido de las prácticas religiosas que cumplen rigurosamente las diversas etapas del mito: muerte y culpabilidad (pecado), necesidad de reparación y comida reparadora. Este acto, punto de partida de las organizaciones sociales y de las restricciones morales, constituye, a su vez, el origen de la religión o conciencia de dependencia de un ser superior [57].

A partir de aquí el fundador del psicoanálisis explica la evolución de la religión hasta llegar al cristianismo, donde el asesinado tomado en alimento (tótem) es el hermano mayor, el hijo primogénito de la misma naturaleza que el padre, Dios como él, Jesucristo [58].

[56] ID., *Un recuerdo de la infancia de Leonardo da Vinci,* ed. c., II, 486.
[57] ID., *Tótem y tabú,* ed. c., II, 590, 598-599.
[58] «En el mito cristiano, el pecado original de los hombres es indudablemente un pecado contra el Padre. Ahora bien, si Cristo redime a los hombres del pecado origi-

Resumimos ya el discurso freudiano. En los albores de la humanidad cultural se da el asesinato del padre de la horda primitiva a manos de los hijos a quienes prohibía el acceso a las mujeres del grupo. Consecuencia de este homicidio son la idealización de la figura del padre muerto, el sentimiento de culpabilidad y la instauración de la ley. El sacrifico cultual, que se repite a lo largo de la historia de las religiones con su doble aspecto de conmemoración de una muerte y de comunión con el antepasado, es el prototipo de las ceremonias rituales y expresa la esencia de toda religión. Ésta no es más que la transposición del complejo edipiano alimentada por el sentimiento de culpabilidad, que encuentra satisfacción en los ritos o repetición obsesiva de unos actos mediante los cuales el neurótico intenta superar las pulsiones reprimidas [59].

De esta interpretación, evidentemente restrictiva, de la religión, C. G. Jung, colaborador y seguidor de Freud en sus comienzos, se distanció pronto, proponiendo en su lugar otra más generosa y amplia. Jung, que supera la teoría del inconsciente y de la energía pulsional, considera la religión como la participación del ser humano en un inconsciente colectivo organizado en torno a unos arquetipos que presiden el desarrollo psíquico de la libido. Su reapropiación por el individuo le permite integrarse en el Todo y ensanchar su subjetividad más allá de la separación de lo consciente y lo inconsciente. Con este enfoque las diferentes religiones son vistas como otras tantas expresiones y encarnaciones hitóricas de los arquetipos del inconsciente general y no como obra del impulso libidinal de los individuos [60].

3. Evaluación crítica

Además del reduccionismo que se advierte en la interpretación psicoanalítica de la religión, debemos señalar tres deficiencias fun-

nal sacrificando su propia vida, habremos de deducir que tal pecado era un asesinato. Así pues, en la doctrina cristiana confiesa la Humanidad más claramente que en ninguna otra su culpabilidad, emanada del crimen original, pues sólo en el sacrificio de un hijo ha hallado expiación suficiente... La religión del hijo sustituye a la religión del padre, y como signo de esta sustitución se resucita la antigua comida totémica; esto es, la comunión, en la que la sociedad de los humanos consume la carne y la sangre del hijo —no ya la del padre—, santificándose de este modo e identificándose con él»: Ibid., 595.

[59] Cf. Y. LEBEAUX, «Críticas del psicoanálisis a la religión», en VV.AA., *Iniciación a la práctica teológica* I (Madrid 1984), 500.

[60] Ibid., 501. También A. VÁZQUEZ, «Antropología analítica de C. G. Jung», en J. de Sahagún LUCAS (ed.), *Nuevas antropologías del siglo XX* (Salamanca 1994), 113-137.

damentales, como son la patología del deseo, la centralidad indebida del banquete totémico y el carácter represivo atribuido a la religión.

a) *Patología del deseo*

La desmedida desconfianza en el deseo, considerado como desviación enfermiza, lleva a Freud a confundirlo con la ilusión, olvidando su energía personalizadora.

Por otra parte, es preciso recordar que la religión no es fruto de deseos ciegos. Comporta además el carácter de instancia crítica de las relaciones de dominio de la sociedad y de la misma comunidad religiosa, contribuyendo así a encauzar la fuerza tensiva del hombre como poderoso fermento de inconformismo y de emancipación liberadora. Su intencionalidad trascendente y su función simbólica le confieren un poder personalizador inconfundible. Si es cierto que hay que liberarla de falsas ilusiones y de represiones indebidas, también lo es que no puede reducirse a mera utopía carente de fundamento antropológico.

Porque Freud olvidó estos extremos es por lo que nos ofrece una imagen desvirtuada de la religión auténtica que desfigura la relación del hombre con lo divino. Una relación que ayuda a superar el estado de sumisión y a denunciar las ilusiones sociales por la fuerza utópica que contiene. No es aventurado afirmar, por tanto, que Freud pasa con excesiva facilidad de la vivencia religiosa del neurótico a la definición de la actitud religiosa general. Asimismo no ha sabido calibrar en su justa medida la exigencia de trascendencia de todo hombre, que él confunde con la simple imaginación [61].

E. Fromm, por el contrario, ve en la religión un rasgo connatural al hombre y un factor orientador de la vida. A lo sumo habría que decir con Fromm que la neurosis es un modo excepcional de religión. «Las cosas no ocurren como si la religión no fuera un rasgo ínsito en la naturaleza humana»... Hay que ver «en la neurosis una forma particular de religión» [62].

b) *Centralidad del banquete totémico*

La importancia concedida a la comida totémica no es del agrado de todos los historiadores, que no la juzgan tan general como pretendía Freud. Aunque éste se inclina por la verdad histórica del crimen

[61] Cf. J. A. ESTRADA, *Dios en las tradiciones...*, ed. c., II, 214.
[62] E. FROMM, *Psicoanálisis y religión* (Buenos Aires 1973), 46-47.

primitivo, no acaba de convencerse de su realidad, ya que no encuentra apoyo en la biografía de los individuos psicoanalizados. Su duda a este respecto es permanente: «Ninguna duda me ha preocupado tanto ni me ha hecho renunciar tan decididamente a muchas publicaciones» [63]. Hay que reconocer, asimismo, que el propio Freud calificó este relato de «mito científico» y no de resultado basado en la observación o de hipótesis científica. Es, más bien, según él, la interiorización de la significación del padre [64].

Tampoco consta históricamente que el culto totémico haya sido la forma primigenia universal de religión. Estudios recientes de etnología y de prehistoria demuestran su carácter restringido, lo mismo que el de la «comida totémica». En opinión de Frazer, de los centenares de tribus totémicas solamente cuatro conocían un rito similar al asesinato ritual y a la comida del «dios-tótem» [65].

Para terminar, debemos decir con M. Eliade que el éxito de las teorías freudianas es debido a ciertas tragedias secretas del intelectual moderno occidental, así como al descontento de las gastadas formas cristianas y al deseo emancipatorio de la fe tradicional [66].

c) *Carácter represivo*

Otra de las objeciones contra la interpretación freudiana es el carácter represivo que atribuye a la religión, desmentido hoy por datos antropológicos e históricos comprobados. Está demostrado que la religión no es mero refugio o pasividad enervante frente al mundo. En determinadas épocas históricas ha ejercido una función crítica del estado social presente anticipando formas nuevas de vida completamente legítimas. H. Marcuse, que reconocía esta dimensión, supo atribuir a las aspiraciones religiosas de felicidad y de paz mayor valor que a las ciencias que se ocupan de estas reivindicaciones humanas [67].

Convencidos de la relación entre el retroceso de la religiosidad y la desorientación personal, así como del paralelismo entre normas ético-religiosas y sentido de la vida, psicólogos como Adler, Jung y Frankl reconocen la capacidad integradora de la religión y le asignan

[63] ID., *Obras Completas* II (Madrid 1973), 1998.

[64] Cf. ID., *Psicología de las masas y análisis del yo,* ed. c., I, 1154-1164.

[65] Cf. H. KUNG, *¿Existe Dios?* (Madrid 1979), 412-413.

[66] Cf. M. ELIADE, «Cultural Fabions and the History of Religion», en J. M. KITAGAWA (ed.), *The History of Religion* (Chicago-London 1967), 21-38, citado por H. KUNG, o.c., 412.

[67] Cf. H. MARCUSE, *Eros y civilización* (Barcelona 1970), 78.

una función necesaria en la curación y desarrollo del psiquismo humano [68].

A pesar de todo, tenemos que reconocerle a Freud el mérito de haber visto en la religión la mediación de la paternidad divina, reflejada principalmente en el subconsciente, con repercusión innegable en las actitudes de la vida del hombre. Pero ello no lo autoriza a identificar la religión con la mera ilusión, ni mucho menos a confundirla con la obsesión propia del neurótico.

IV. LA FILOSOFÍA ANALÍTICA Y LAS EXPRESIONES RELIGIOSAS

Aunque en el final de este libro volveremos sobre el lenguaje religioso, debemos determinar aquí la función crítica de la religión que lleva a cabo la filosofía analítica.

Conviene dejar claro desde el principio que esta filosofía no establece una crítica de la religión, sino de la estructura formal de su discurso. Más que teoría de la religión, es la determinación de su estatuto epistemológico. Este sistema intenta desvelar el sentido o sinsentido de las expresiones religiosas, ver el valor de estas formulaciones. Uno de sus exponentes más cualificados es el austríaco Ludwig Wittgenstein (1889-1951) en sus distintas etapas. En él centramos nuestra reflexión, haciendo mención también de sus seguidores de mayor significación [69].

1. **Encuadre histórico**

Como decíamos más arriba, uno de los filósofos que mayor influencia han ejercido en la filosofía analítica es L. Wittgenstein. A pesar de su independencia de escuela, pesa sobre él la herencia del positivismo comtiano y del grupo del «Círculo de Viena».

El neopositivismo, derivado remoto del empirismo, nace en el período de pleno apogeo del método científico positivo. Centrado en lo fenoménico, este movimiento pone las bases para una crítica ne-

[68] Cf. R. HOSTIE, *El mito y la religión* (Madrid 1961), 261. También M. MESLIN, *Pour une science...*, ed. c., 136-137; 210-211.

[69] Remitimos a los siguientes estudios sobre este tema: J. de Sahagún LUCAS, *Interpretación del hecho...*, ed. c., 152-163; ID., *Dios, horizonte del hombre*, ed. c., 104-106; J. LADRIÈRE, «Ateísmo y neopositivismo», en VV.AA., *El ateísmo contemporáneo* II (Madrid 1971), 293-433; D. ANTISERI, *El problema del lenguaje religioso* (Madrid 1976); J. SÁDABA, «Filosofía y religión en Wittgenstein», en M. FRAIJO (ed.), *Filosofía de la religión*, ed. c., 513-534; ID., *Lecciones de filosofía de la religión* (Madrid 1989); F. DÍEZ VELASCO, *Los lenguajes de la religión* (Madrid 1998).

gativa radical de la religión proclamando la carencia de sentido de sus expresiones debido a su inverificabilidad experimental. Las fórmulas religiosas son frases de simple apariencia sin contenido objetivo real.

Figuras destacadas de este movimiento son M. Schlick y R. Carnap, a quienes siguen posteriormente B. Russell, G. E. Moore y A. T. Ayer. Según R. Carnap, las fórmulas religiosas son pseudoproposiciones que no recogen datos experienciales y, por lo mismo, están vacías de sentido. Poseen solamente significación emocional o poética que no puede ser integrada en el marco de nuestros conocimientos. No tienen sentido más que para el sujeto que las pronuncia [70].

2. L. Wittgenstein: dos etapas

Muy pronto se verifica un cambio notable dentro de la misma filosofía analítica debido a la toma de conciencia de los límites de sus propios planteamientos, sobre todo del principio de verificabilidad aplicado a la experiencia ética y religiosa. El autor de esta transformación es L. Wittgenstein, en cuyo pensamiento aparecen dos etapas netamente distintas: la del *Tractatus logico-philosophicus,* de 1921, y la de las *Investigaciones filosóficas,* en edición póstuma de 1953 [71]. Hacemos un breve comentario de este pensamiento.

El Wittgenstein del *Tractatus* permanece fiel todavía a los presupuestos fundamentales del neopositivismo, aunque muestra mayor flexibilidad que los neopositivistas rígidos. Admite el principio de verificabilidad aplicado a los enunciados religioso, pero distingue entre proposiciones con sentido y sin sentido y proposiciones verdaderas y falsas.

Según él, una proposición es verdadera o falsa si está o no de acuerdo con la realidad enunciada, mientras que tiene sentido o carece de él si representa o no una situación existencial posible. La que «representa la existencia y no existencia de los hechos atómicos» (pr. 41), esto es, situaciones concretas o circunstancias reales [72]. Llevando estos principios a los enunciados religiosos, Wittgenstein los considera carentes de sentido porque no están avalados por la experiencia, como sucede, por ejemplo, con la afirmación «Dios es bueno».

[70] Cf. R. CARNAP, *La science et la métaphysique devant l'analyse logique du langage* (Paris 1934), 19ss.

[71] L. WITTEGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* (Madrid 1973), versión de E. Tierno Galván; ID., *Investigaciones filosóficas* (Barcelona 1988). Cf. E. ROMERALES, *Creencia y racionalidad: Lectura de filosofía de la religión* (Barcelona 1992), 24ss.

[72] Citamos el *Tractatus* por la trad. de Tierno indicando el número de las proposiciones.

Hay que tener en cuenta, no obstante, que el filósofo vienés no encuadra la religión en el marco de lo fáctico. La sitúa, más bien, en el campo de lo valioso, de modo que, junto a la ética y a la estética, configura el mundo de lo místico, entendiendo por tal el sentimiento de la limitación del mundo, es decir, no el *cómo,* sino el *qué* o el hecho. «No es lo místico *cómo* sea el mundo, sino qué sea el mundo» (pr. 645). En la proposición anterior había dicho: «El sentimiento del mundo en cuanto totalidad limitada constituye el elemento místico» (pr. 644). Ahora bien, de lo místico como valor, más que conocimiento tenemos visión y sentimiento, derivados de la consideración del mundo en totalidad, porque detrás de los hechos empíricos —lo fáctico— se trasluce aquello que los posibilita. Pero esto último no se percibe por deducción, sino como mostración de algo que constituye el fondo de las cosas: la realidad en cuanto tal, el ser, Dios. Por no ser un hecho, sino algo allende las cosas, no tenemos acceso a él más que por vía volitiva.

Pero Dios, objeto y contenido de la religión, más que conocido es vivido por el hombre, ya que el lenguaje es una reproducción del mundo, y Dios es lo que está más allá fundamentándolo. Mas, como no cabe discurso sobre el fundamento, se sigue que el problema de Dios es un pseudoproblema, de modo que las proposiciones que lo expresan carecen de sentido.

En opinión de J. Sádaba, en estos principios del *Tractatus* aparece un esbozo de filosofía de la religión, aunque «negativa», basada en lo inefable, porque el sujeto se enfrenta a Dios, que «no es un Dios presente, sino ausente. No se le puede nombrar. Es un Dios que sustenta el mundo en vez de revelarse concretamente en él» [73].

El segundo Wittgenstein, que apuntaba ya en la última parte del *Tractatus,* tiene su lugar en las *Investigaciones filosóficas,* en las que desarrolla una positiva filosofía de la religión, en cuanto que la actitud religiosa es una manifestación de la vida humana. La originalidad consiste en introducir en esa obra la teoría de los «juegos del lenguaje», con lo que se aumenta el área significativa de las palabras según el contexto en que son empleadas.

Aplicados estos nuevos principios al campo religioso, el autor defiende el carácter autónomo de este lenguaje dotado de significación propia según unas leyes específicas. Estas leyes consideran la religión como la expresión total de la existencia humana cristalizada en determinadas actitudes o modos particulares de ver las cosas y actuar en consecuencia. No se trata de una forma de conocer, sino de un modo de expresar los anhelos más profundos del alma que busca sentido último a la vida.

[73] J. Sádaba, «Filosofía y religión en Wittgenstein», en M. Fraijo, *Filosofía de...,* ed. c., 519.

A partir de esta segunda etapa wittgensteiniana, los estudios de filosofía de la religión cobran un auge extraordinario, sobre todo con la acentuación pragmática del lenguaje religioso iniciada por Austin y completada con la teoría de la «autoimplicación» de Evans.

Por inscribir la religión en la esfera de los valores, Wittgenstein admite que el lenguaje religioso es un intento positivo por expresar algo que no puede decirse, pero que interesa vivamente al hombre. Es altamente significativa la frase siguiente: «Creer en Dios significa que no todo puede reducirse a los hechos del mundo. Creer significa que la vida tiene sentido» [74]. Con ello da a entender que las expresiones religiosas, que no tienen una función verificativa, son manifestaciones de una carencia y poseen un sentido que se comprende desde dentro de sí mismas [75].

3. Crítica del neopositivismo lógico

Concretamos nuestra crítica a esta teoría en los puntos siguientes:

1. Inverificabilidad del principio de verificación, clave del neopositivismo.
2. Desentendimiento de los problemas de ultimidad del sujeto humano marginando cuestiones antropológicas innegables.
3. Desconocimiento de la necesidad de expresar lingüísticamente la concepción global de la realidad por encima de los hechos particulares.
4. Rechazo de la teoría escolástica de la analogía que permite formular proposiciones significativas acerca de Dios partiendo del conocimiento de los seres mundanos.

4. Alcance significativo del lenguaje religioso. Caracterísiticas

No se trata de un juicio sobre la actitud religiosa, sino de determinar la significación real de sus expresiones lingüísticas. Después de lo que hemos dicho en el apartado anterior, nos limitamos aquí a exponer los caracteres propios del lenguaje religioso, teniendo en cuenta el cambio verificado por Wittgensteis en su segunda etapa.

Si, como enseñara Wittgenstein, el lenguaje religioso expresa la actitud singular del hombre ante la globalidad de la realidad, a él le corresponde dar razón de las vivencias experimentadas por el sujeto

[74] L. WITTGENSTEIN, *Schriften* I (Frankfurt 1960), citado por H. KUNG, *¿Existe Dios?*, ed. c., 689.

[75] Cf. J. SADABA, *Lecciones de filosofía de la religión*, ed. c., 65-83.

ante cuestiones que le afectan íntimamente, como el hecho de la muerte, la inmortalidad, la salvación, Dios y otras semejantes. Las expresiones lingüísticas de estas convicciones revisten unos caracteres especiales como son el simbólico, el autoimplicativo, el aceptativo, el reinterpretativo, el participativo y comunicativo. Los describimos sumariamente [76].

a) *Carácter simbólico*

Al hablar de lo sagrado (ca. IV, II, 4), lo relacionábamos estrechamente con el símbolo. Por eso el lenguaje de la religión, determinada por lo sagrado, tiene necesariamente un carácter simbólico, ya que expresa unas realidades de orden superior mediante palabras tomadas de la vida ordinaria que, más que mostrar estas realidades, las significan.

A diferencia del lenguaje científico, que enuncia y describe hechos, y del filosófico, que expresa deducciones racionales, el religioso se refiere a entidades evocadas en la conciencia por objetos y acontecimientos sugeridores de las mismas. Por eso no se nutre de enunciados fácticos, sino de elementos significativos, sin que por ello carezca de objetividad y realismo.

b) *Carácter autoimplicativo*

Las expresiones de esta clase de lenguaje no acaban en las modalidades terminológicas. Manifiestan además la relación del sujeto que las pronuncia con la realidad expresada. Mientras que en las proposiciones científicas la vida del sujeto permanece al margen de lo dicho, en las religiosas, por el contrario, se compromete en lo que se dice, porque le afecta en su realización y destino último. No en vano la religión es una relación con un ser superior en cuyo encuentro el hombre se realiza.

c) *Carácter aceptativo*

Si la actitud religiosa se caracteriza por el reconocimiento aceptativo de la realidad suprema, el lenguaje religioso deberá expresar

[76] Para una información más amplia remitimos a nuestro anterior trabajo sobre el tema. Cf. J. de Sahagún Lucas, «Alcance significativo del lenguaje humano sobre Dios», en *Burgense* 16/1 (1975). Interesa también J. Martín Velasco, *La religión en nuestro tiempo* (Salamanca 1978), 268-279.

esta compleja relación traduciéndola en sus palabras más que enunciar contenidos intelectuales. Por eso sus elementos principales son la exclamación y la alabanza, expresiones máximas de la relación y encuentro personal del hombre con Dios.

d) *Carácter reinterpretativo*

Indudablemente, la religión marca una nueva manera de entender la realidad. El lenguaje religioso es la manifestación de esta relectura existencial del mundo, traducida en peculiares exigencias para la vida del sujeto que le dictan pautas nuevas de comportamiento. Aunque este lenguaje sigue manteniendo sus formulaciones asertivas, éstas revisten un sentido relativo impuesto por el horizonte de negatividad que le es propio.

e) *Carácter participativo y comunicativo*

Como cualquier forma de lenguaje, el religioso desempeña una función comunicativa basada en la participación. Para que dos interlocutores se entiendan, es necesario que se muevan en un terreno común y comprendan el sentido de los términos empleados. Esto no sería posible si no participaran en las mismas vivencias. Por eso hay que decir que las expresiones religiosas tienen un carácter testimonial y no fáctico. Son transmisoras de unos sentimientos que transparentan vivencias idénticas y comunican estados de ánimo que corresponden a un modo peculiar de situarse ante la realidad. Expresan la forma de asumir la existencia en perspectiva trascendente.

Resumiendo, las características descritas determinan el alcance significativo del lenguaje religioso sin necesidad de recurrir a elementos extraños al mismo. Aunque su verdad no es verificable por la experiencia, no por ello deja de estar avalada por el testimonio de una vida cualificada hecha de desprendimiento, de generosidad y de entrega a una causa superior. Aquí radica la fuerza de su credibilidad como respuesta a las cuestiones fundamentales de la existencia. En el capítulo siguiente estableceremos nuestra reflexión sobre esta base a la luz de los principios de una antropología filosófica congruente.

CAPÍTULO VII

JUSTIFICACIÓN RACIONAL DE LA ACTITUD RELIGIOSA

BIBLIOGRAFÍA

BUBER, M., *Yo y Tú* (Buenos Aires) 1969); JUAN PABLO II, *Fides et ratio* (Ciudad del Vaticano 1998); LOTZ, J. B., *La experiencia trascendental* (Madrid 1982), 265-286; LUCAS, J. de Sahagún, *Interpretación del hecho religioso,* ed. c., 165-191; MARTIN VELASCO, J., *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión* (Madrid 1976), 205-236; PANENNBERG, W., *Antropología en perspectiva teológica* (Madrid 1993), 53-59; RAHNER, K.. *Curso fundamental sobre la fe* (Barcelona 1967); ID., *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión* (Barcelona 1965), 47-181; ZUBIRI, X., *El hombre y Dios* (Madrid 1984), 305-388; ID., *El problema filosófico de la historia de las religiones* (Madrid 1993), 13-77; WELTE, B., *Filosofía de la religión* (Barcelona 1982), 122-149.

Definido el hecho religioso como relación de dependencia, que brota de la conciencia de finitud humana y explica las tendencias legítimas del hombre, nos proponemos en este capítulo dilucidar su verdad y coherencia racional. Su ajustamiento a los principios y exigencias de la mente. Con este propósito expondremos primeramente los presupuestos fundamentales, tratando a continuación los tipos de experiencia que caracterizan esta relación: experiencia trascendental, ontológica y del encuentro personal. Son las bases, a nuestro juicio, de la justificación racional de la actitud religiosa y el fundamento de su verdad.

Superados los cuatro intentos anteriores o teorías sobre la religión de la Ilustración, del marxismo, de la doctrina psicoanalítica y del neopositivismo, ofrecemos por nuestra cuenta una ponderación racional del hecho sin necesidad de recurrir a instancias foráneas, sino haciendo hincapié en elementos esenciales de la estructura humana reflejados en la triple experiencia a que aludíamos. Estos tipos de experiencia no forman compartimentos estancos o yuxtapuestos. Más bien son pasos escalonados y complementarios de un mismo proceso vivencial del ser humano, que se siente llamado a ser él mismo y a serlo plenamente, pero en unión y con la ayuda de Otro mayor. Se trata sencillamente de explicitar la razón y sentido antropológico de la actitud religiosa.

I. PRESUPUESTOS FUNDAMENTALES: EXPERIENCIA PREFILOSÓFICA Y VIVENCIA RELIGIOSA

Para encontrar el fundamento último de la religión como hecho humano, es necesario bucear en la entraña misma del hombre. Ello obliga a echar mano de unos presupuestos fundamentales basados en datos primigenios. Son dos los principales: la experiencia prefilosófica y el hecho de la vivencia religiosa. Ambos nos vienen proporcionados por la fenomenología y la antropología filosófica, como hemos referido en escritos anteriores [1].

1. Experiencia prefilosófica

Para esclarecer el fondo del problema religioso, nada mejor que situarnos en un terreno común a todo observador: lo prefilosófico o prerracional. Por ello entendemos una experiencia previa al saber reflexivo constituida por el hecho originario de nuestra presencia al mundo. El hecho de estar en el mundo nos inserta en la realidad colocándonos en el área del ser. Ello supone un conocimiento primigenio de lo real, connatural a la condición humana, que da pie al saber racional cuya explicación compete a la filosofía. Con esto queremos decir que la experiencia humana no se circunscribe al ámbito de la ciencia. Comporta además cierto sentido del ser o saber previo implicado en la misma estructura del hombre, es decir, en su peculiar rango ontológico. Es lo que X. Zubiri ha llamado inteligencia sentiente y que con anterioridad santo Tomás había designado como *lumen naturale* o connatural apertura del hombre al ser. Es, ni más ni menos, el modo específico de *habérnoslas* los hombres con las cosas, que desde el principio las captamos no como meros estímulos, sino como realidades.

Esto es debido a una capacidad peculiar nuestra que se actualiza al contacto con la experiencia y hace que el hombre se *re-vele a sí mismo* a la vez que *revela la realidad* y el ser de las cosas. Ni clara evidencia ni idea innata, sino disposición natural por la que se obtiene cierta comprensión del ser anterior al discurso racional. Para algunos es idea *virtual,* todavía no reflexiva.

Los padres de la fenomenología, E. Husserl y M. Merleau-Ponty, denominaron este estadio primigenio del conocimiento humano «intención originaria» o «intencionalidad operante», que capacita al sujeto para saber qué es conocer y qué significa la verdad [2]. También

[1] Cf. J. de Sahagún LUCAS, *Interpretación del hecho...*, ed. c., 116-168; ID., *Dios, horizonte...*, ed. c., 116-118.

[2] Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception* (Paris 1945), p.XIII, 478: E. HUSSERL, *Formale und transcendentale logik:* Gesammelte Werke, XVII (1974), 208.

los clásicos reconocieron esta capacidad llamándola *appetitus veri* o natural apertura del hombre a la verdad, que santo Tomás formuló de esta manera: el objeto formal del entendimiento humano es el ser de las cosas sensibles. No el dato experimental de las ciencias positivas ni la idea del ser en cuanto ser, sino la dimensión de realidad de las cosas que entran en el ámbito de nuestra experiencia. «Aquello que es entendido por nosotros en el estado de la vida presente es la quiddidad (el ser) de la cosa material, que es el objeto de nuestro entendimiento» [3].

Quiere decir esto que, en el contacto con las cosas, el hombre no sólo capta las propiedades sensibles, obra de los sentidos, sino que también las *entiende* y aprehende su carácter de realidad, su ser. Es lo que Zubiri quiere expresar con su teoría de la *inteligencia sentiente* o modo estructural de abordar el hombre la realidad. Es la *habitud* humana como aprehensión sentiente de la realidad, en cuanto que sentir e inteligir humanos no son dos datos distintos ni completos, sino los dos momentos de un solo acto. Es decir, el hombre entiende sintiendo y siente entendiendo. En consecuencia, «inteligir —dice Zubiri— es un modo de sentir, y sentir es en el hombre un modo de inteligir» [4]. El hombre capta las cosas no como meros estímulos, sino como realidades.

Hay que decir, por tanto, que el conocimiento humano va siempre acompañado de un saber inexpreso del ser como condición del pensamiento racional. Según esto, la pregunta sobre el ser es inherente al hombre en virtud de su peculiar relación con las cosas. Por eso pudo decir santo Tomás que el conocimiento de Dios (Ser por antonomasia) es connatural al ser humano *(«Insertum naturaliter nobis»:* I, q.2, a.1, ad1), como experiencia amplia y profunda que no tiene nada que ver con la impresión sensible del empirismo ni con la experimentación controlada por los científicos, pero que contiene una verdad que explicitará después la reflexión racional. Todo ello es debido a la inserción del hombre en el área del ser, cuyo reflejo es la conciencia religiosa.

2. Vivencia religiosa

La hemos definido en capítulos anteriores (V y VI), pero la retomamos ahora para centrar sobre ella nuestra reflexión filosófica y crítica. Se trata, como veíamos, de una relación de dependencia de

[3] I, q.84, a.7. Y añade: «Proprium objectum intellectus est ens intelligibile, quod quidem comprehendit omnes differentias et species entis possibilis»: *C. Gent,* II, c.98.

[4] X. Zubiri, *Inteligencia sentiente* (Madrid 1980), 13, 78-83.

un ser trascendente superior que concierne íntimamente al hombre y se presenta como meta y sentido último. Comporta los siguientes elementos o aspectos: aceptación de la propia finitud, reconocimiento de una realidad enteramente superior, sentimiento de dependencia ontológica y conquista de la salvación por incorporación al ámbito de la entidad descubierta. Ésta es el punto de referencia con relación al cual el hombre alcanza su plenitud y liberación total, lo que está llamado a ser definitivamente más allá del tiempo y del espacio.

La experiencia religiosa tiene, por tanto, el carácter de relación profunda que vincula al hombre con el principio trascendente que hace posible su plenitud existencial. Reflexionar sobre esta vivencia, para determinar su verdad, es el cometido y tarea de la filosofía de la religión, como dijimos en su lugar. No hay que olvidar que la filosofía no es una construcción terminada, sino un proceso abierto racionalmente esperanzado. El filósofo sabe esperar porque busca la coherencia, la racionalidad y el sentido último de las realidades humanas. La religión es una de estas dimensiones que no puede aislarse de las demás y que pide una reflexión a nivel filosófico sobre ella como cualquier otro sector de la vida y de la cultura. Más aún, con E. Trías, debemos decir que «pensar la religión» es la tarea de hoy.

Para esta reflexión tomamos como presupuesto la religión en toda su amplitud como hecho humano histórico. Un hecho polimorfo, ciertamente, pero en constante vigencia desde la prehistoria hasta nuestros días a pesar de la crisis por la que están pasando las instituciones religiosas clásicas. Nadie puede negar que nos encontramos en un momento de reafirmación de lo religioso, sobre todo en algunas confesiones que invaden el mundo, como la islámica. La filosofía pregunta por la religión como dimensión humana, ya que ambas son búsqueda de sentido de la existencia. Pues bien, la dilucidación de este problema mediante la crítica acendrada del hecho abre horizontes de esperanza a la misma convivencia en nuestra sociedad.

II. LA EXPERIENCIA TRASCENDENTAL

Partiendo de las categorías *imago* y *similitudo Dei,* expresiones del destino del hombre a la comunicación con Dios, que católicos y protestantes interpretan de diversa manera, W. Pannenberg elabora una teoría de la actitud religiosa (religión) enraizada en la dimensión *ex-céntrica* del ser humano. Esta dimensión ha sido puesta de relieve especialmente por la antropología moderna y contemporánea, cuyos exponenetes principales son Herder, Scheler y Plessner.

Nuestra reflexión sobre este punto se ajusta a los principios antropológicos de Pannenberg, aptos para establecer una justificación

racional de la religión desde el análisis de la estructura humana. Completaremos esta primera aproximación con las valiosas aportaciones de K. Rahner sobre el tema [5].

1. Precisiones de W. Pannenberg

W. Pannenberg, inspirándose en la teoría de Herder sobre la retardación del hombre como ser «carencial», descubre en la estructura excéntrica de la vida humana una apertura constitutiva trascendental no sólo al mundo, sino también a Dios. Porque el hombre está abierto más allá de los contenidos finitos es por lo que puede considerar al mundo como un todo contingente necesitado de fundamentación última. Aquí radica la trascendencia del hombre hacia Dios.

En semejante perspectiva, el hombre no puede acceder enteramente a sí mismo más que en referencia Dios, porque cuando trata de orientarse respecto de las cosas, se percata de que es llevado más allá de las relaciones finitas. Se convence de que la cuestión de su destino coincide con la del fundamento del mundo. De ahí que vincule su propio problema con el de Dios, sin que esto sea ya una prueba antropológica de su existencia, sino la evidencia solamente de la connaturalidad de la religión en el hombre. Al preguntarse por sí mismo en profundidad, está planteando, quiéralo o no, el problema de Dios [6].

Podemos resumir ya este pensamiento en los puntos siguientes:

a) *El hombre, ser inacabado*

El hombre es capaz de conocer las cosas, pero en perspectiva. Por eso puede ampliar el horizonte de su conocimiento finito y sobrepasar su propia frontera trascendiendo sus intereses particulares y abriéndose a lo infinito. Es un ser en continuo crecimiento de cara a un futuro sin límite asignable en el tiempo.

b) *Autotrascendencia del espíritu humano*

A diferencia del animal, que queda aprisionado en el ámbito instintivo, el hombre puede romper con la situación dada y distanciarse de sus contenidos perceptivos. Los capta en su dimensión de ser,

[5] Cf. W. Pannenberg, *Antropología en perspectiva teológica*, ed. c., 53-99, 279-301.

[6] Cf. ibid., 90.

viéndose a sí mismo distinto de los objetos que conoce. Se siente sujeto frente al objeto, a la vez que experimenta su trascendencia, su independencia y dominio sobre cuanto lo rodea.

Esta capacidad de objetivación contiene un elemento de *autotrascendencia* que permite al hombre superar los propios impulsos y cobrar conciencia de su diferencia y superioridad sobre el resto de los seres. En esto consiste el espíritu humano, que, como realidad abierta a lo otro, es esencialmente un ser en relación. El dinamismo aperturista le es esencial.

c) *Subjetividad y religiosidad*

Esta estructura peculiar implica la problemática religiosa, ya que el hombre, en virtud de su ex-centricidad, no puede menos de afirmar un centro supremo por encima del mundo. El mero hecho de captar el objeto en tanto que otro equivale a tomar distancia respecto de las cosas presentes y dirigirse a un Otro absoluto último que sobrepuja el ámbito de la experiencia inmediata. En la apertura a los *entes* el hombre se abre al ser en toda su amplitud, al infinito, a la vez que retorna sobre sí mismo poniéndose como objeto de su propia contemplación. De esta manera el hombre, además de abrirse al mundo, se encamina hacia lo otro que *excede al mundo,* al fundamento último o *deidad.* «La llamada apertura del hombre al mundo —escribe Pannenberg— significa, en último extremo, una apertura que excede del mundo, de modo que en su sentido propio estará mejor caracterizado como *apertura a Dios* que hace posible la consideración del mundo como un todo» [7]. Pues bien, cuando el hombre sobrepasa lo determinado y finito, se experimenta religioso, es decir, su apertura a la realidad comporta un estrato profundo implícitamente religioso.

d) *Destino último de la persona humana*

Nadie ignora que el hombre es un ser de ultimidades. La respuesta a su interrogación sobre el fin último se cifra en la esperanza de perdurabilidad allende la muerte. Esta esperanza, plasmada de múltiples maneras en la historia del pensamiento, expresa la inseparabilidad de la cuestión del hombre del problema de Dios. Por eso es legítimo afirmar que la idea de Dios y el ansia de inmortalidad son las dos caras de la misma moneda, de modo que la religión no es ya

[7] Ibid., 85.

un epifenómeno en la vida del hombre debido a imponderables externos, sino exigencia enraizada en su misma entraña. En una palabra, el anhelo de inmortalidad y la necesidad de una realidad superior que la garantice conforman la urdimbre de la experiencia religiosa.

Desde el momento en que el hombre, incluso desde niño, se hace cargo de la limitación de las instancias de este mundo sin dejarse dominar por la angustia existencial, está reclamando un fundamento absoluto más allá de las barreras carenciales de la existencia que haga frente al sinsentido antropológico del nihilismo.

En este sentido, Pannenberg ve la referencia originaria del hombre a Dios como correlato de la apertura estructural de la vida humana al mundo. La asunción consciente de este hecho genera la actitud religiosa, expresión del anhelo de totalidad ínsito en la condición del hombre o «ansia de ser Dios» [8].

2. La aportación de K. Rahner

Completamos la exposición anterior con las aportaciones filosóficas del teólogo católico alemán K. Rahner [9]. Sitúa la reflexión sobre Dios en un marco conceptual, esencialmente antropológico, que tiene en cuenta los elementos estructurales del pensamiento humano. Para ello parte del hecho de una experiencia primigenia en el hombre, anterior a la reflexión filosófica, donde Dios no se presenta como objeto de percepción directa, sino como el término del dinamismo cognitivo del espíritu humano. Es el *hacia donde* del pensamiento.

En este dinamismo, que postula una meta definitiva de aquiescencia intelectual, cifra Rahner la connaturalidad de la cuestión de Dios o la coherencia racional de la actitud religiosa polarizada por el misterio. La razón no es otra que la trascendentalidad humana, es decir, nuestra capacidad ilimitada de realidad allende lo pensable y realizable concreto. Por el hecho de saberse finito, el ser humano trasciende el límite y se abre al misterio inabarcable. «Sólo existimos, pensamos y obramos en libertad rebasando lo determinado y lo tangible en un movimiento que no conoce límite. Si nos concebimos como seres limitados que existen de modo radical y múltiple, hemos trascendido ya este límite, siquiera en dirección al vacío, pero lo hemos trascendido; nos hemos visto como seres que siempre se tras-

[8] Ibid., 290.292.

[9] Cf. H. RAHNER, «Teología trascendental», en K. RAHNER-A. DARLAP (eds.), *Sacramentum mundi* (Barcelona 1972-1976), 610-617.

cienden a sí mismos en dirección de lo inabarcable, que hay que calificar de infinito y que es el misterio mismo» [10].

Se trata de una experiencia trascendental, explicable únicamente por sí misma, de algo que se ofrece en perspectiva, pero que nunca es alcanzado del todo porque no es un objeto alojado en el marco natural de nuestros conocimientos, sino el horizonte sustentador de los mismos. Es la meta hacia la que se dirige el entendimiento en cada uno de sus actos [11].

En esta experiencia de remisión a lo inefable, que Rahner llama «experiencia anónima», radica la actitud religiosa, que no es un sobreañadido al ser humano, sino la medida de su posibilidad real como persona, la cumbre de su realización. Con sus mismas palabras:

> «Esta estructura fundamental del hombre, afirmada por él implícitamente en cada uno de sus conocimientos y en cada una de sus acciones, es lo que con una palabra designamos como su espiritualidad, su naturaleza espiritual. El hombre es espíritu, es decir, el hombre vive su vida en un continuo tender hacia lo absoluto, en una apertura hacia Dios. Y esta apertura hacia Dios no es una mera incidencia que pueda, por decirlo así, darse o no darse en el hombre a discreción, que pueda darse aquí o allá, o no darse, sino que es la condición de posibilidad de lo que es y ha de ser el hombre y lo es efectivamente siempre, aun en la más oscura vida de todos los días. Sólo es hombre por cuanto está siempre en camino hacia Dios, sépalo expresamente o no lo sepa, quiéralo o no lo quiera, puesto que siempre será la infinita apertura de lo infinito hacia Dios» [12].

Estas apreciaciones rahnerianas son confirmadas por J. B. Lotz: «Pero si, como hemos dicho, la apertura del ser-mismo es el fundamento de la personalidad del hombre, resulta que también en el ser subsistente estará *prefigurado* el tú absoluto, aunque reclamando un desarrollo propio» [13].

III. LA EXPERIENCIA ONTOLÓGICA

La experiencia trascendental conduce a la de religación ontológica, que X. Zubiri concibe como el sentimiento de fundamentación

[10] ID., *Schriften*, IX (Zürich-Köln 1970), 167; ID., *Curso fundamental sobre la fe*, ed. c., 80-84, 88-90.

[11] ID., *Curso fundamental...*, ed. c., 80-84.

[12] ID., *Oyente de la palabra...*, ed. c., 89.

[13] J. B. LOTZ, *La experiencia trascendental* (Madrid 1982), 147. B. Welte comparte también estas mismas ideas: «Cuando surge la religión en el pensamiento humano, no es mera facticidad, sino algo así como su esencia, que, por tanto, permite medir críticamente lo fáctico»: B. WELTE, *Filosofía de la religión* (Barcelona 1981), 26; 80-101.

del hombre en la realidad como tal o poder de lo real. Es la dimensión teologal del hombre o el sentirse vinculado esencialmente a las cosas reales, por un lado, y a la realidad como tal, por otro. En efecto, aunque el hombre sabe que las cosas son reales, advierte al mismo tiempo que no son *la realidad.* Pues bien, el saberse fundado radicalmente es algo que concierne al hombre en su cualidad típica de ser personal. En esta dimensión —manera específica de ser—, asequible a un análisis profundo del hombre, cifra Zubiri la relación del hombre con Dios y el fundamento de la religión.

A continuación ofrecemos una breve exposición de este pensamiento que juzgamos apto para justificar críticamente la actitud religiosa [14]. Éstos son sus puntos principales: religación, dimensión teologal, connaturalidad de la religión.

1. Concepto de religación en Zubiri

¿La religión es algo accidental y fortuito en la vida del hombre? Es la pregunta que se hace Zubiri ante el hecho religioso en la historia. Para resolver el problema bucea en el interior del hombre y encuentra el sentimiento de dependencia inscrito en su misma esencia. A la antropología filosófica compete el esclarecimiento de este hecho, ya que, como recomienda H. Duméry, es necesario estudiar «una axiología de lo sagrado... que defina las condiciones de una relación correcta con Dios» [15]. O, como ha dicho A. Dondeyne, se trata de hacer ver que, cuando Dios habla al hombre, crea en él la posibilidad de oírle [16].

Es preciso reconocer que toda referencia del hombre a Dios pasa por la conciencia en su doble vertiente de *conciencia sentiente* y *conciencia racional.* Según Zubiri, no son dos conciencias distintas, sino una sola con distinto nivel de profundidad. Así es el hombre, cuya manera peculiar de habérselas con las cosas es la inteligencia sentiente (habitud), que ve las cosas como realidades y no como meros estímulos; las capta en su dimensión de ser. Ello hace que se

[14] De la ingente literatura sobre el tema citamos las obras más significativas: X. Zubiri, *El hombre y Dios* (Madrid 1984), 305-383; Id., *El problema filosófico de la historia de las religiones* (Madrid 1993), 13-77. Entre los comentaristas destacamos: D. Gracia, «Religación y religión en Zubiri», en M. Fraijo, *Filosofía de la religión...*, ed. c., 491-512; J. Saez Cruz, «La marcha hacia Dios en X. Zubiri: la vía de la religación», en *Rev. Ag.* 33 (1993), 55-119; J. L. Cabria, *Relación filosofía-teología en el pensamiento de Xavier Zubiri* (Roma 1997), 369-396, 397-467. Asimismo nuestra obra anterior: *Interpretación del hecho religioso...*, ed. c., 169-179.

[15] H. Dumery, *Critique et religion* (Paris 1957), 223, 229.

[16] Cf. A. Dondeyne, *Fe cristiana y pensamiento contemporáneo* (Madrid 1963), 365.

dé una relación originaria del hombre con Dios, ser por excelencia y realidad radical (deidad).

Para comprender mejor esta doctrina aclaramos previamente dos conceptos: el de realidad y el de inteligencia.

a) *La realidad*

A diferencia de los clásicos, que privilegiaron en el conocimiento la realidad sobre el saber, y de los modernos, que antepusieron el pensamiento a lo real, X. Zubiri unifica los dos momentos porque conocer es *aprehender;* la realidad se nos da en el saber, que es siempre de lo real, de modo que ser y saber se corresponden mutuamente. Por eso la realidad para el hombre no es otra cosa que la manera de dársele las cosas en el mismo acto de aprehenderlas. Concretamente: «Realidad es el carácter formal según el cual lo aprehendido es algo en "propio", algo "de suyo". Y saber es aprehender algo según esa formalidad» [17]. Es un hecho de experiencia universal: «el hecho de que me estoy dando cuenta de algo que me está presente» [18].

b) *La inteligencia*

El correlato o elemento respectivo de la *realidad* así entendida es lo que Zubiri entiende por inteligencia, que no es conocimiento propiamente, sino aprehensión de algo en su aspecto de realidad, esto es, la actualización de lo real en la inteligencia sentiente.

Con sus propias palabras: «La intelección humana es formalmente la mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente», de modo que ésta (inteligencia sentiente) no es otra cosa que la aprehensión de lo real o el modo peculiar de habérselas el hombre con las cosas» [19]. De este modo, sentir e inteligir no son dos actos distintos en el hombre, sino uno solo: *sentiente,* en cuanto que es captación de lo percibido por los sentidos, e *intelectivo,* en cuanto que aprehende la dimensión de realidad de lo sentido. «Este acto en cuanto sentiente es impresión; en cuanto intelectivo es aprehensión de realidad. Por tanto el acto único y unitario de la intelección sentiente es impresión de realidad. Inteligir es un modo de sentir, y sentir es en el hombre un modo de inteligir» [20].

[17] X. Zubiri, *Inteligencia sentiente* (Madrid 1980), 10.
[18] Ibid., 23. Cf. J. L. Cabria, *Relación filosofía-teología...*, ed. c., 374ss.
[19] Ibid., 12, 13.
[20] Ibid., 13.

Desde estos principios, que enuncian la apertura del hombre a la realidad, X. Zubiri explica la dimensión teologal del hombre, cuyo fundamento es la religación a la realidad como tal. Su originalidad consiste en hacer de Dios, plenitud de realidad, un constitutivo del ser humano en cuanto «ser-en-Dios». Lo vemos a continuación.

2. **Dimensión teologal del hombre**

Zubiri parte del hecho de la implantación del hombre en la realidad. Por el conocimiento de este hecho, todo hombre cobra conciencia de un ser distinto especial que lo hace ser impulsándolo a realizarse plenamente. Ahora bien, un ser de esta índole no tiene parangón con nada de lo creado; se muestra superior a las cosas y trascendente en ellas porque las fundamenta y las hace ser. Es el poder de lo real o realidad en cuanto tal, que funda, posibilita e impele todo haciendo que haya cosas. Zubiri lo llama «deidad», que no es Dios propiamente, sino la realidad en cuanto poderosa y religante, que el hombre intenta descifrar en su afán de búsqueda de sentido último y de fundamento radical.

La connatural apertura a este poder último es lo que Zubiri llama dimensión teologal del hombre. La persona humana, por el mero hecho de serlo, está estructurada de tal manera que puede percibirse religada a lo real como fundamento. Se siente en presencia de Dios. «La experiencia fundamental, esto es, la experiencia del fundamento del poder de lo real por la ruta que lleva intelectivamente a Dios, es *eo ipso* Dios experienciado como fundamento, experiencia de Dios» [21].

No obstante hay que decir que la religación, como hecho real dado en aprehensión, no soluciona el problema de Dios. Sólo lo plantea, ya que obliga al hombre a emprender la búsqueda racional de lo que sea este fundamento último.

En un paso ulterior el hombre se percibe como ser tensivo que busca su entronque en el ámbito último de lo real, en Dios. El encuentro consciente con este ámbito o nivel es la forma como el hombre se encuentra en su propio ser constituyéndose como yo personal; como ser en relación constitutiva con el Absoluto. «El hombre está inquieto porque su yo consiste formalmente en una tensión, en una tensidad con Dios. La inquietud tensiva de la constitución del yo es la forma concreta como el hombre se encuentra en su ser, que es el yo, religado a la realidad relativamente absoluta» [22].

[21] ID., *El hombre y Dios,* ed. c., 377-378.
[22] Ibid., 353.

Tres son, por tanto, los momentos estructurales de la religación humana a la realidad: vinculación al poder de lo real (sentirse fundado), entrega intelectiva al fundamento último (reconocer la realidad como fundante), experiencia tensiva hacia la realidad última (necesidad de plenificación). Los tres conforman la dimensión teologal del hombre como ser inteligente, raíz de la actitud religiosa.

3. **Connaturalidad de la religión en el hombre**

La dimenión teologal, accesible a un análisis antropológico inmediato, muestra la connaturalidad de la actitud religiosa como conciencia de dependencia de un ser supremo. Pero esto plantea una nueva cuestión que hay que resolver con el fin de esclarecer el misterio del hombre como ser personal y autónomo, en cierto modo absoluto, «absoluto relativo». Al decir de Zubiri, afecta a nuestra propia constitución como personas. «El problema de Dios es algo que afecta formalmente a la constitución de la persona humana» [23]. Se trata de una marcha intelectiva desde el poder de lo real manifestado en las cosas hacia su intrínseco fundamento o realidad como tal.

Ante el hecho histórico de las religiones, Zubiri se percata de que la religión es la plasmación concreta de la experiencia de religación. La forma de apoderamiento del poder de lo real que, por ser individual, social e histórica, adopta modos concretos según la concepción que se tenga del mundo, del hombre y de Dios. Se trata de la historia de las religiones o, si se prefiere, de la religión en la historia, cuya máxima expresión es el cristianismo donde el hombre es considerado como proyección formal de la realidad divina, es decir, como la manera finita de ser Dios, un absoluto relativo [24]. A esta donación el hombre responde con la entrega confiada. En esto consiste la religión [25].

En una palabra, la experiencia del fundamento o del poder de lo real, enraizada en la misma entraña del hombre, hace a éste naturalmente religioso. La historia de las religiones no es otra cosa que el proceso de concreción de la experiencia teologal inacabada a lo largo del tiempo [26].

El texto siguiente es un resumen elocuente del pensamiento zubiriano sobre la justificación racional de la religión:

[23] Ibid., 110-111.
[24] Cf. ibid., 381.
[25] Cf. D. GRACIA, «Religación y religión en Zubiri», en o.c., 499.
[26] Cf X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, ed. c., 335-338. También D. GRACIA, o.c., 500-501.

> «La justificación intelectiva del fundamento del poder de lo real es lo que nos lanza a nosotros mismos por una ruta que lleva a la persona humana (...) a una realidad absolutamente absoluta: es lo que entendemos por realidad de Dios. El hombre encuentra a Dios al realizarse religadamente como persona... El apoderamiento por el poder de lo real acontece en forma experiencial. La religación es, pues, una marcha experiencial hacia el fundamento del poder de lo real. Es *experiencia fundamental.* Y en esta experiencia acontece la concreta intelección de este fundamento... El hombre (...) accede siempre religadamente al fundamento de lo real. Por tanto, el hombre tiene siempre en su realización personal aquella experiencia fundamental» [27].

Es preciso concluir, por tanto, que el fundamento antropológico de la religión es la forma peculiar de realizarse el hombre como persona (religadamente), de la que posee una experiencia innegable [28]. Por consiguiente, la religión, según X. Zubiri, no es algo que se tiene, sino algo que se es. En efecto, al hacerse el hombre como ser personal, se encuentra necesariamente con Dios, que lo fundamenta y lo impulsa desde dentro de sí mismo (el lugar de este impulso es la voz de la conciencia). La asunción consciente de esta fundamentación e impulso es la vivencia religiosa.

IV. EL ENCUENTRO INTERPERSONAL

En la descripción fenomenológica de la religión incluíamos la categoría de «encuentro personal» como elemento esencial de la misma [cap. V, 2) y 3)]. Entonces lo hacíamos a nivel descriptivo, mientras que ahora abordamos esta dimensión desde el punto de vista reflexivo y crítico con el fin de determinar su alcance filosófico y coherencia racional.

El hombre religioso tiene conciencia de establecer un contacto personal con un ser supraempírico que le otorga la salvación. Es una relación de yo a tú que se traduce en plegarias, ofrendas y actos de culto reveladores de la existencia de un diálogo interpersonal. El hallazgo de un Tú absoluto inconvertible en objeto es característica fundamental de la actitud religiosa.

La filosofía contemporánea, de manera especial el existencialismo y el personalismo, ha puesto de relieve la dimensión de alteridad de la vida humana, principio del encuentro personal y raíz del verdadero diálogo. Esta dimensión da pie para determinar la racionalidad y coherencia antropológica de la religión. Dos son, por

[27] Ibid., 376-378.
[28] Cf. ID., *El problema filosófico...*, ed. c., 86ss.

tanto, los tramos de nuestra reflexión: la alteridad humana y la exigencia de un Tú absoluto interlocutor del hombre.

1. La alteridad humana, raíz del encuentro [29]

Antes de abordar el tema de la alteridad, creemos necesario recordar con la mayor brevedad algunos datos fundamentales sobre el ser personal humano.

La historia de la filosofía es pródiga en hallazgos que se extienden desde los presocráticos hasta las conquistas más recientes de los filósofos actuales, pasando por momentos estelares como la Escolástica, el Racionalismo e Idealismo, el Existencialismo y el Personalismo. El concepto de persona se ha ido depurando progresivamente hasta poder responder con exactitud a las características del ser humano que ofrecen las ciencias del hombre [30].

A la concepción griega del hombre como síntesis de la naturaleza y copia de la razón universal o chispa de la divinidad, sigue la del pensamiento cristiano que lo hace hechura de Dios, imagen de su ser, poniendo su constitutivo esencial en la inteligencia racional, base de su autoposesión y dominio. Los filósofos modernos acentúan el elemento subjetivo reduciendo la persona a pensamiento y saber racional, mientras que la antropología contemporánea la concibe como unidad estructural abierta al mundo y a los otros, como espíritu encarnado presente al mundo. Su distintivo específico es su condición de sujeto frente al objeto: un yo de cara a un tú (ser-con, entre, reciprocidad).

Lentamente se ha ido poniendo de relieve el carácter unitario del ser humano que se cumple en la existencia como realidad única desplegada en actos diversos. En esta unidad radican su mismidad y consistencia traducidas en autoposesión y autodominio, fuente de libertad y autonomía respecto de todo lo demás.

Los clásicos llamaron a esta forma de ser *supuesto racional,* porque «es eso mismo que es», ser subsistente, dueño de su ser [31]. Este núcleo ontológico es la raíz de su disponibilidad que lo hace capaz de relacionarse con los demás desde su propia consistencia ontológica o mismidad y pertenencia.

Representantes de la antropología filosófica actual (N. Hartmann, W. Pannenberg, entre otros) reasumen estos principios y definen la persona por la capacidad de autopresencia realizada progresi-

[29] En este punto remitimos a nuestra obra: J. de Sahagún Lucas, *Las dimensiones del hombre* (Salamanca 1996), 178-184.
[30] Cf. ibid., 166-175.
[31] Cf. Santo Tomas, *C. Gentes,* 2, 54, *unde.*

vamente a lo largo de toda su vida, aunque en cada momento es siempre sí misma de un modo inacabado e imperfecto [32].

La psicología, por su parte, enseña que todo hombre se percibe idéntico a sí mismo y distinto de los otros. Reconoce su yo frente al tú, de modo que la mismidad, además de ser constitutivo suyo, lo abre a los demás hombres. Más que como conjunto de procesos inconexos, la persona debe ser reconocida como realidad sustantiva anímica (unidad psicoorgánica) dotada de una estructura propia para hacerse cargo de los estímulos y responder a la llamada del otro desde sí misma [33].

Esta capacidad de respuesta es signo elocuente de la apertura y alteridad como dimensión constitutiva del ser humano, de la persona. En ella ha visto el personalismo filosófico (F. Ebner, M. Buber, M. Scheler, G. Marcel) el fundamento de la relación yo-tú y del diálogo interpersonal, que no son actos de unos sujetos previamente constituidos, sino el modo como el hombre se hace propiamente persona. Con ello entramos ya en el problema de la alteridad.

La *alteridad* humana es, como decíamos, la base de la relación *yo-tú,* distinta de la relación *yo-ello.* Y es que el yo humano no se constituye en sí mismo y por sí mismo, sino en referencia a algo que le confiere significación y realidad diferente según sea la naturaleza de este término u objeto. Cuando éste es un otro humano (otra persona), el propio yo adquiere su cumplimiento verdadero porque se instala en un nivel personal. Ahora bien, este cumplimiento se consuma realmente si el otro respectivo es inconvertible en cosa (ello) porque es *Tú* absoluto y eterno que representa y acapara el ámbito ilimitado de la alteridad. Como enseña M. Buber, «cada *tú* particular abre una perspectiva sobre el *Tú* eterno... El *tú* innato se realiza en cada relación y no se consuma en ninguna. Sólo se consuma plenamente en la relación directa con el único *Tú* que, por su naturaleza, jamás puede convertirse en *ello»* [34].

Frente al principio dialéctico y a la estaticidad de la representación del conocimiento objetivo, M. Buber pone el centro de su antropología en el principio *dialógico,* distinguiendo una doble apertura del hombre. Por un lado, la expresada en el binomio *yo-ello,* y, por otro, la del par *yo-tú* [35]. Significa esto que el término *yo* es sincate-

[32] Cf. N. HARTMANN, *Das Problem des geistigen,* 1962, 132. W. PANNENBERG, *Antropología en perspectiva...,* ed. c., 259.

[33] Cf. J. L. PINILLOS, *Principios de psicología* (Madrid 1957), 580-581. También X. ZUBIRI, *Sobre el hombre* (Madrid 1986), 110-128.

[34] M. BUBER, *Yo y tú* (Buenos Aires 1969), 73.

[35] «Las palabras fundamentales del lenguaje no son vocablos aislados, sino pares de vocablos. Una de estas palabras primordiales es el par de vocablos *yo-tú...* La otra palabra primordial es el par *yo-ello...* De ahí que también el *Yo* del hombre sea doble»: M. BUBER, *Yo y tú,* ed. c., 9.

goremático de realidad y de significación diferente según sea su correlato: un objeto o una persona, como dijimos más arriba. Para designar la relación *yo-tú,* el pensador judío emplea la categoría *entre.* Con ella expresa el ámbito del encuentro interpersonal constitutivo del ser humano.

No se trata de algo añadido al *yo* constituido, sino de una dimensión fundamental que aparece incluso antes del contacto con el mundo. Es una protocategoría. «El hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre» [36].

Vistas así las cosas, la respuesta adecuada a la pregunta por el hombre no es otra que la reciprocidad: «Estar-dos-en-recíproca-presencia». No hay que ver en ello una supeditación de los dos términos en litigio, sino la unión de dos polos en la que se construye el hombre cabal por el dinamismo de su mutuo reconocimiento y aceptación. «Si consideramos al hombre con el hombre, veremos siempre la dualidad dinámica que constituye el ser humano: aquí el que da y ahí el que recibe... Siempre los dos a una, completándose con la contribución recíproca, ofreciéndonos conjuntamente al hombre» [37]. En relación con el otro es como «cada hombre puede decir *tú* y es entonces *yo*» [38].

En una palabra, en virtud de su carácter personal, la realidad humana desborda la propia individualidad y convierte a cada hombre en un ser vertido esencialmente hacia todos los otros. «Por ser persona —comenta Zubiri—, todo ser personal se halla referido a alguien de quien recibió su naturaleza, y además a alguien que puede compartirla» [39]. Aproxima al otro a sí mismo haciéndolo su prójimo. Esta manera de ser es propia del espíritu.

Descubierta la alteridad como modo de ser del existente humano, filósofos actuales hacen de ella el vehículo de la trascendencia y la raíz antropológica del encuentro del hombre con Dios. Lejos de reducir el binomio *yo-tú* al ámbito interhumano, lo sitúan en la esfera ilimitada de la alteridad donde es posible establecer una relación con el ser absoluto y dialogar con la divinidad. Dios, en tanto que persona suprema, enmarca el horizonte infinito, siempre abierto, de la otreidad. Es el *Otro* por excelencia que escapa a cualquier forma de objetivación, porque es el polo último de la relación dialógica y el interlocutor supremo por encima de todo *tú* humano, aunque su voz solamente resuena con sentido en el diálogo interpersonal humano.

[36] Id., *¿Qué es el hombre?* (México 1949), 146.
[37] Ibid., 150
[38] Id., *Yo y tú,* ed. c., 65.
[39] X. Zubiri, *Naturaleza...,* ed. c., 422.

2. El Tú absoluto (Dios), exigencia de la alteridad humana [40]

El encuentro salvador con Otro mayor es nota esencial de la actitud religiosa. Esta característica, que es necesaria en toda religión, constituye por sí misma una seria dificultad debido a la ausencia objetiva del término *ad quem* de dicha relación. A Dios no se le tiene delante como a las personas con quienes tratamos.

Por ser inobjetivable su presencia, habrá que demostrar el carácter personal del encuentro del hombre con Dios, base de la actitud religiosa. Dos son los puntos que necesitan una determinación más precisa a este respecto: la inobjetividad del término y la racionalidad de la actitud religiosa.

a) *Inobjetividad del término*

A diferencia de la relación establecida en el conocimiento de la realidad (sujeto-objeto), la del encuentro interpersonal no objetiva a ninguno de sus términos *(yo-tú),* porque no cabe apoderamiento del uno por el otro. Solamente si el otro es reconocido como valor en sí y por sí mismo, es como se convierte en *tú* u *otro yo* dotado de libertad y autonomía que se realiza con independencia. Autonomía y respectividad son, por tanto, presupuestos necesarios de la relación personal verdadera. «Conociendo al otro como libre —comenta J. Lacroix—, me distingo al mismo tiempo que me uno a él. La persona es la autonomía, pero también la relación, la unidad con la humanidad» [41]. O, como enseña M. Buber, «el *Tú* viene a mí a través de la gracia; no es buscándolo como lo encuentro... Entre el *yo* y el *tú* no se interponen fines, ni placer, ni anticipación» [42]. El *tú* es inobjetivable por naturaleza.

Estos principios antropológicos, comúnmente admitidos en la hora presente, contribuyen a esclarecer la relación del encuentro personal del hombre con Dios, a la vez que constituyen el símbolo que la representa y da a conocer. Vimos ya que en la actitud religiosa se acentúa, por una parte, la total trascendencia y autonomía de Dios, y, por otra, la cercanía y respectividad más estrecha. El hombre religioso reconoce a Dios como supremo valor para él porque lo ve como realidad plena y absoluta que lo salva y confiere sentido último a su vida. Es una realidad de otro orden sin parangón con nada de este mundo. Es inobjetivable e inmanipulable y, por lo mismo, no se tie-

[40] Interesan sobre el tema las obras de M. Buber, *Yo y tú,* ed. c., 93-110, y Martin Velasco, *El encuentro con Dios...,* ed. c., 219-236.

[41] J. Lacroix, *Le personnalisme comme anti-idéologie* (Paris 1972), 44.

[42] M. Buber, *Yo y tú,* ed. c., 16.

ne a mano como tenemos las cosas que nos rodean ni cae bajo el dominio del hombre. La relación con él no se inscribe en el área del tener, sino en la del ser.

En esta nueva esfera las personas (seres espirituales) no se unen en lo periférico y objetivable, sino en el núcleo más profundo de sí mismas, en aquello precisamente que las constituye en personas, es decir, en su dimensión de ser y de realidad (en el espíritu). El encuentro personal verdadero, que es unión de espíritus, no se establece en lo inmediato, lo útil y placentero. Las personas que se encuentran realmente se mueven en otro nivel de realidad y buscan otra clase de intereses más allá de lo limitado y perecedero. Como repite M. Buber, el *tú* carece de confines. Por eso podemos decir que la relación con el tú humano es el trampolín o el puente que nos permite llegar a la realidad como tal y acceder al Absoluto (Dios), plenitud de ser y realidad.

Sumamente esclarecedoras son las siguientes palabras del ya citado M. Buber: «En las tres esferas (de relación con la naturaleza, con los hombres, con los seres espirituales), gracias a todo lo que se nos retorna presente, rozamos el ribete del *Tú eterno,* sentimos emanar un soplo que llega de *él; cada tú* invoca el *Tú* eterno, según el modo propio de cada una de las esferas» [43].

Con estas afirmaciones podemos determinar ya la racionalidad y coherencia de la actitud religiosa como encuentro personal del hombre con Dios [44].

b) *Racionalidad de la actitud religiosa*

Para mayor concreción, distribuimos nuestra reflexión en los cinco puntos siguientes:

1. En la relación con las cosas y de manera especial con sus semejantes, el hombre capta una serie de verdades y de bienes que le marcan el horizonte inabarcable del valor que supera su poder de dominio. Es algo que se impone como verdad y bien absolutos que, más que objetos de posesión, son razones para vivir. Por este camino, el hombre experimenta el proceso de su realización progresiva y cumplimiento como persona en dirección de la realidad absoluta y plena.

En su reciente encíclica *Fides et ratio,* el papa Juan Pablo II tiene en cuenta esta función del pensar filosófico y reconoce las valiosas aportaciones de la reflexión humana, que, partiendo de una renovada

[43] Ibid., 12.
[44] Ajustamos nuestra reflexión a la magnífica exposición de J. MARTÍN VELASCO, *El encuentro con Dios...*, ed. c., 226-236.

comprensión del bien moral o incidiendo en un análisis serio de los valores que comporta la inmanencia correctamente interpretada, abre el camino de la trascendencia. Dice lo mismo de quienes saben conjugar las exigencias de la fe religiosa en el horizonte de la metodología fenomenológica. Y es que no cabe oposición entre las exigencias de la religión y las condiciones de la razón filosófica que es consciente de su capacidad específica [45].

2. En presencia de la realidad absoluta (verdad y bien supremos), el hombre adquiere conciencia de distanciamiento, por una parte, y de cercanía, por otra. A la vez que lo desborda en virtud de su infinitud, se le ofrece como meta última e ideal de perfección; es aquello que colma sus anhelos y sacia su tendencia de irreversibilidad. Una realidad sin fisuras que confiere sentido último a su vida y le otorga la salvación definitiva. *Veritas semper major* que decían los teólogos clásicos.

3. Lo mismo que en el encuentro amoroso auténtico —amor oblativo y de benevolencia— el ser humano se pone a disposición del otro por la entrega generosa de sí mismo, en el encuentro con la Verdad y con el Bien por excelencia establece una comunión desinteresada que, a la vez que colma sus deseos de donación, garantiza y avala las relaciones humanas.

Como enseña J. Martín Velasco siguiendo a G. Marcel, «la realidad de las personas, constituida privilegiadamente en la relación amorosa interpersonal, da testimonio de un principio de realidad que se afirma personalmente en ella y así se presta al reconocimiento personal de los sujetos humanos» [46]. En opinión de G. Marcel, Dios es el único que puede garantizar el amor verdadero entre las personas, porque solamente él puede dar cumplimiento a las exigencias de perdurabilidad que entraña [47].

4. El diálogo verdadero, basado en la intercomunicación de la verdad, sólo es posible si los interlocutores se hacen mutuamente partícipes de la misma verdad. Para ello es necesario que las personas compartan esta verdad, superior a ellas, que hace posible la realización que las constituye como tales. Estas condiciones postulan una relación originaria con una realidad omniabarcante que tiene que ser necesariamente persona porque se da en el ámbito interpersonal.

A este respecto escribe M. Buber: «Dios abarca el universo; pero no es el universo. Igualmente, Dios abarca mi yo, pero no es mi yo. A causa de esta verdad inefable, puedo decir *tú* en mi lenguaje, como cada uno puede decirlo en el suyo. A causa de esta verdad inefa-

[45] Cf. JUAN PABLO II, *Fides et ratio* (Ciudad del Vaticano 1998), n.59, 65, 66-68, 77-79.

[46] J. MARTÍN VELASCO, o.c., 232.

[47] Cf. G. MARCEL, *Diario Metafísico* (Buenos Aires 1957), 250-290.

ble hay *Yo* y *Tú*, hay diálogo, hay lenguaje, hay el espíritu y el lenguaje (el acto prístino del espíritu) y el verbo de la eternidad» [48]. Esto mismo enseña G. Marcel cuando afirma que Dios es la realidad creadora que hace metafísicamente posible la comunicación con la persona del otro [49]. En una palabra, si se da el diálogo entre los hombres, que tiene su raíz en su dimensión de ser, es porque existe un ser supremo inobjetivable (Dios) que lo sustenta y garantiza.

5. Si el encuentro interpersonal se abre esencialmente a un horizonte de donación ilimitada, habrá que decir que la actitud religiosa, basada en el sentimiento de gratuidad y de entrega, es camino adecuado para su cumplimiento. En ella la persona humana se siente atraída por una realidad superior que la invita a participar de su plenitud y riqueza considerada como valor supremo. Ahora bien, semejante valor, que concierne al sujeto en su intimidad profunda, reviste todas las características de ser personal porque afecta al ser humano en cuanto persona. El hombre religioso tiene conciencia de establecer un diálogo de *yo* a *tú* con dicha entidad misteriosa, que se le presenta como un *enfrente* y no como muro infranqueable o como un objeto más de conocimiento. J. Martín Velasco confirma así estas afirmaciones: «El sujeto religioso, al mismo tiempo que vive en la respectividad, en la relación, instaura un tipo de respectividad "inobjetiva" en la que puede ser integrada una realidad trascendente» [50].

Pero sólo el *Tú* divino es capaz de mantener para siempre este tipo de relación personal porque solamente él se presenta simultáneamente en la lejanía y en la presencia de lo absoluto inobjetivable, esto es, en la profundidad del misterio omniabarcante y ausente. A este respecto son esclarecedoras las siguientes palabras de M. Buber:

> «Una sola relación, la que abarca toda cosa, permanece actual aunque está latente. Un solo *Tú* tiene la propiedad de no cesar jamás de ser *tú* para nosotros. Sin duda, quien conoce a Dios también conoce el alejamiento de Dios y la angustia de la esterilidad del corazón atormentado; pero no conoce la ausencia de Dios: sólo somos nosotros los que no siempre estamos ahí» [51].

Resumiendo: la experiencia de encuentro personal es para el hombre rampa de lanzamiento hacia el misterio, lo totalmente otro e inabarcable, como fundamento y garantía del cumplimiento de las relaciones intepersonales humanas.

[48] M. Buber, *Yo y tú*, ed. c., 89-90.
[49] Cf. G. Marcel, o.c., 159ss y 267ss.
[50] J. Martín Velasco, *El encuentro...*, ed. c., 181-182.
[51] M. Buber, *Yo y tú*, ed. c., 93.

3. *Conclusión:* La religión como respuesta al enigma del hombre

Las tres experiencias anteriormente descritas (trascendental, ontológica y de encuentro personal) abren al hombre las pistas de una realidad absoluta trascendente (Dios), fundamento último y meta suprema de todo cuanto existe. Frente a la finitud, contingencia e historicidad humanas, este ser por excelencia aparece como plenitud de realidad y de sentido. Contiene, por tanto, toda la perfección de la vida espiritual, cuyas características esenciales son el conocimiento, el amor y la libertad.

Estas propiedades evidencian un carácter personal innegable. Ahora bien, nada impide que el eco de esta autoposesión y autopresencia, que es Dios, resuene en la conciencia humana, que, aunque limitada e imperfecta, implica un notabilísimo grado de posesión y de autopresencia del propio ser.

Dios puede comunicarse de múltiples formas a la persona humana porque, como espíritu encarnado, ésta permanece siempre a la escucha de todo cuanto es ser. Por eso la actitud religiosa, que no es otra cosa que acogida generosa del ser y esfuerzo constante por desarrollar la parte del hombre que está vuelta hacia el infinito, encuentra aquí su base ontológica y antropológica. El antropólogo belga A. Vergote, experto en estos temas, ha visto en la estructura de la capacidad intelectual y de la tendencia volitiva de la persona humana el fundamento no sólo de la posibilidad, sino también la conveniencia de una relación sobrenatural [52].

En consonancia con esta doctrina hemos escrito en otro lugar que la religión no es un componente más de la naturaleza humana, sino una actitud global de la persona, efecto de su racionalidad, por la que orienta su vida en perspectiva de trascendencia y ademán de respuesta a una llamada misteriosa. Es el especial enfoque de la existencia entera, fruto de la asunción consciente de los propios límites constitutivos, esto es, la contingencia.

[52] A. VERGOTE, *Interprétation du langage religieux* (Paris 1974), 141.

APÉNDICE

LA VERDAD RELIGIOSA Y SU FORMULACIÓN

1. Verdad religiosa y verdad filosófica

Entendida de este modo la religión, plantea dos cuestiones fundamentales y complementarias que no podemos tratar aquí en toda su amplitud, pero que requieren siquiera una somera explicación. Me refiero a la verdad religiosa como distinta de la verdad filosófica y al lenguaje o expresiones de lo religioso.

Debemos comenzar diciendo que hay una distinción neta entre lo que comúnmente se entiende por verdad filosófica y lo que es la verdad religiosa propiamente [1]. Verdad filosófica es ya desde los griegos lo mismo que desvelamiento de lo que son las cosas en sí mismas *(a-letheia),* esto es, la captación de su ser y naturaleza. X. Zubiri la traduce por la reactualización de lo real en la mente con estos caracteres: ostensivo, de fidelidad a la cosa y de efectividad y objetividad. La verdad religiosa, en cambio, no recae directamente sobre la deidad en tanto que objeto, sino sobre el misterio (lado oculto allende las cosas) como camino para llegar a la divinidad. Esta clase de verdad llena de contenido un vacío que se va revelando paulatinamente y aparece como algo que tiene que cumplirse progresivamente, algo que está viniendo. Versa no tanto sobre lo presente como sobre lo que está por llegar. Como enseña Zubiri, posee un carácter de marcha incesante, ya que no incide en lo que tiene a mano, como la filosófica, sino «en algo *hacia* el que el hombre se encuentra impelido por el misterio de lo que tiene delante, el misterio de la divinidad insidente en las cosas» [2]. Con otras palabras: «La verdad religiosa es constitutivamente una verdad itinerante: la conformidad inadecuada en el puro "hacia" del misterio» [3].

[1] Sobre este tema remitimos a nuestra obra antes citada *Interpretación del hecho religioso...*, ed. c., 188-192. Interesan asimismo W. PANNENBERG, *Cuestiones fundamentales de teología sistemática* (Salamanca 1976), 53-76. También M. CRUZ HERNANDEZ, «El puesto del Islam en la historia de las religiones», en VV.AA., *Homenaje a Zubiri* (Madrid 1970), 383-387; X. ZUBIRI, *El problema filosófico...*, ed. c., 151-164, 279-325.

[2] X. ZUBIRI, *El problema filosófico...*, ed. c., 156.

[3] Ibid., 160.

2. Formulación de la verdad religiosa

Viene ahora el problema de la formulación de la relación del hombre con lo totalmente Otro (Dios) de modo inteligible. Es la cuestión del lenguaje religioso o alcance significativo del hablar humano sobre Dios. Abordamos ya este tema al final del capítulo anterior (VI, IV, 4), lo que nos evita tratarlo ahora en toda su extensión [4].

Recordamos solamente que el lenguaje religioso es la expresión de una vivencia humana específica tipificada por la relación del hombre con el misterio (Dios), Tú absoluto del que se depende y al que se invoca. La condición simbólica y el compromiso personal son las dos características principales de este lenguaje. En ellas aparece la actitud de trascendimiento del sujeto y su relación afectiva con Alguien mayor que él. Se trata de un lenguaje enteramente pragmático que, con términos tomados de la conversación entre los hombres, expresa sentimientos y manifiesta vivencias que van más allá del trato con las cosas y con las personas. Por eso, más que describir y narrar acontecimientos o enunciar conclusiones, sugiere y evoca eso de inefable que se da en el encuentro con el misterio, lo inexpresable. No representa, sino que insinúa; no *habla de,* sino que *habla con;* no es dicción, sino comunicación.

En esta forma de hablar se contienen ruegos, alabanzas, arrepentimientos y toda clase de acciones y sentimientos que, como recuerda A. Brunner, «derivan del comercio con los hombres, con la diferencia de que aquí, como todo estar terreno, incluso este comportamiento es incorporado a lo "santo" y adopta formas a él apropiadas» [5].

J. Martín Velasco hace hincapié en los términos del lenguaje humano que intervienen también en el religioso, pero con la particularidad de que la referencia a lo trascendente los transfigura en símbolos debido a la respectividad afectante con el misterio. «La peculiaridad de la "experiencia" que sirve de base al lenguaje religioso —comenta J. Martín Velasco— confiere una peculiaridad paralela a su dimensión de comunicación. Se trata de una "presencia", no objetiva, pero sí afectante, de una realidad trascendente. Sólo en la medida en que el interlocutor sea capaz de tomar parte en esa "experiencia" podrá decirle algo el lenguaje religioso» [6]. Con ello no pre-

[4] Para más detalles remitimos a: J. de Sahagún LUCAS, *Dios, horizonte del hombre,* ed. c., 221-228; D. ANTISERI, *El problema del lenguaje religioso* (Madrid 1976); J. GOMEZ CAFFARENA, *Lenguaje sobre Dios* (Madrid 1985); J. MARTÍN VELASCO, *El encuentro...,* ed. c., 237-251..

[5] A. BRUNNER, *La religión,* ed. c., 36.

[6] J. MARTÍN VELASCO, *El encuentro...,* ed. c., 248; 242. Conviene recordar que no es lo mismo lenguaje religioso que lenguaje teológico, como escribimos en otro lugar. Cf. J. de Sahagún LUCAS, *Dios, horizonte del hombre,* ed. c., 222-225.

tendemos decir que el lenguaje religioso carezca de objetividad y de fundamento. Indicamos solamente que este lenguaje no expresa nada que tengamos delante y al alcance de la mano como un objeto.

Indudablemente, las expresiones religiosas contienen una verdad, que no es adecuación de la mente con algo perceptible por los sentidos, sino descubrimiento de aspectos ocultos y donación de sentido a todas las conquistas parciales de verdad alcanzadas por el hombre a lo largo de su vida de relación y de encuentro. En otras palabras, del lenguaje religioso hay que decir que es simbólico y realmente significativo, autoimplicativo y pragmático, comunicativo y testimonial, con la carga de expresividad objetiva que comportan estos modos de hablar [7].

[7] Cf. ID., *La religión en nuestro tiempo* (Salamanca 1978), 268-279.

CONNATURALIDAD DE LA RELIGIÓN EN EL HOMBRE

A diferencia de las interpretaciones reduccionistas del hombre (Feuerbach, Marx, Freud), que lo queman en el cortocircuito de su inmanencia y no ven la religión más que como epifenómeno y superestructura, la antropología filosófica desarrollada, si bien concibe al hombre como espíritu finito, sabe situarlo en el área ilimitada del ser confiriéndole una apertura constitutiva a lo real que le permite realizarse en relación esencial con el Absoluto y totalmente Otro, con el Infinito. Sólo en la superación de sí mismo y en la entrega a uno mayor que él, consigue el hombre su propio y peculiar *ser sí mismo.* El reconocimiento de Dios como persona suprema y por excelencia es la única manera que tiene el ser humano de cumplirse como ser personal, porque solamente en la total donación al otro en tanto que persona o realidad inobjetivable se inscriben su identidad y plenitud.

Ahora bien, la actitud religiosa, como experiencia de encuentro personal con Dios, es la expresión del trascendimiento del hombre en algo sobrehumano que de alguna manera pertenece a su esencia, abierta de por sí a lo absoluto e irreversible [1]. No en vano la autoconciencia, que deriva del contacto con las cosas y del encuentro con los hombres, es ya de por sí conciencia religiosa porque expresa la necesaria dependencia en el orden del ser. En una palabra, el ser humano es experiencia de religación, cuyo núcleo es el misterio, horizonte de la actitud religiosa.

Como reconoce Juan Pablo II en su última encíclica, hay que fijar la atención en el hombre y en su permanente búsqueda de verdad y de sentido, convencidos de que su grandeza consiste en la opción por insertarse en la verdad al amparo de la Sabiduría y en coherencia con ella. Esta opción es determinante para su realización. «Solamente en este horizonte de la verdad comprenderá la realización plena de la libertad y su llamada al amor y al conocimiento de Dios como realización suprema de sí mismo» [2].

Ni transposición de los valores humanos, ni expresión concentrada de la vida social. Dios, núcleo y punto de referencia de la viven-

[1] Cf. E. SCHILLEBEECKX, «Intelligence de la foi et interprétation de soi», en VV.AA., *Théologie d'aujourd'hui et de demain* (Paris 1967), 125.

[2] JUAN PABLO II, *Fides et ratio* (1998), n.107.

cia religiosa auténtica, representa el orden fundamentalmente bueno que dota de sentido último a la vida y confiere valor objetivo a la realidad global. Si su existencia fuera una quimera, la vida humana sobre la tierra sería contradictoria y la inteligencia andaría a la caza de fantasmas, ya que el hombre daría por cantado el fracaso de la búsqueda de su comprensión integral. Por el contrario, si hay Dios y el hombre tiene acceso a él, su afirmación es la respuesta adecuada a la pregunta radical por la existencia, por la historia y por el mundo.

Indudablemente se trata de una respuesta condicionada culturalmente, pero no más que cualquiera otra conclusión filosófica. El problema se cifra, por tanto, en la manera de establecer la correlación significativa entre la estructura esencial del hombre y la realidad última designada por el término «Dios». Por eso lucha todo hombre a brazo partido en la conquista de su identidad con entera libertad y sin escatimar riesgos.

Con esta intención hemos realizado nuestro trabajo, recordando con satisfacción las sabias palabras del premio Nobel de Física W. Heisenberg:

> «Donde no existen directrices que señalen el camino, desaparecen, a una con la escala de valores, el sentido de nuestro hacer y padecer, y, al final, no puede haber sino negación y desesperación: La religión es, por tanto, el fundamento de la ética, y la ética, el presupuesto de la existencia. Nosotros, en efecto, tenemos que tomar decisiones a diario, tenemos que saber, o cuando menos vislumbrar, los valores conforme a los cuales orientamos nuestra acción» [3].

Vistas así las cosas, hemos intentado evitar los escollos de una filosofía de la religión construida exclusivamente sobre los resultados de las ciencias religiosas positivas. De la misma manera hemos procurado soslayar el peligro del método naturalista puro, así como las ambigüedades del comparativo o de confrontación y las dificultades del anticipativo o formalización. Entendida la religión como orientación esencial del hombre a Dios, como enseña la fenomenología religiosa, hemos preferido la descripción comprensiva e interpretativa para establecer sobre ella un análisis reflexivo y crítico y emitir un juicio de valor y objetividad.

Es cierto que la experiencia religiosa se realiza a través de un lenguaje concreto y comporta un universo simbólico determinado, pero lo hace como movimiento de encarnación que rechaza la idolatría de expresiones cosificadas porque mira en todo momento a la trascendencia.

[3] Citado por H. KUNG, *¿Existe Dios?* (Madrid 1979), 207-208.

En el estudio filosófico de la religión no se puede seguir por más tiempo una mentalidad estrechamente empirista o neopositivista que se cierra a cal y canto al dato religioso; tampoco se debe negar que la religión misma sea susceptible de reflexión crítica. La actitud religiosa tendrá que someterse a una estimación racional honesta y seria. Acoge siempre los argumentos que la interpelan y purifican de muchas de sus expresiones históricas deformadas, a la vez que la liberan del lastre de prejuicios ideológicos y de hueras ilusiones optativas.

Por otra parte, hay que reconocer que la misma crítica racional recibe valiosa ayuda de la religión para interpretar la existencia humana. A la luz de la fe religiosa, la razón cuestiona la limitación de su perspectiva y examina críticamente sus propios resultados. También se deja enseñar por el diálogo, como sugiere P. Ricoeur, para abrir espacios a la interrogación y restaurar la cuestión de la humanidad tomada como una totalidad [4].

En una palabra, la religión necesita de la razón especulativa y ésta de aquélla. Se trata de una necesidad de complementariedad y de justificación, aunque respetando siempre la justa autonomía de ambas. Como recuerda el Papa en su encíclica, la fe religiosa abre horizontes insospechados a la filosofía, mientras que ésta ofrece a aquélla una base humana imprescindible. La religión sin la razón corre el riesgo de encerrarse en estructuras de pensamiento inadecuado para su propia inteligencia, en tanto que la filosofía que desdeña la actitud religiosa se incapacita a sí misma para dar cuenta cabal del misterio del mundo y del hombre [5].

[4] Cf. P. RICOEUR, *La crítica de la religión y el lenguaje de la fe* (Buenos Aires 1978), 35-37.

[5] Cf. JUAN PABLO II, *Fides et ratio* (1998).

ÍNDICE ONOMÁSTICO